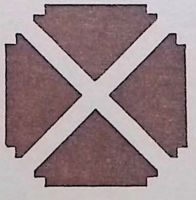
ISSN 0034-4486

Renovatio



Ottobre - Dicembre 1982 - anno XVII - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1982 - anno XVII - numero 4

Finito di stampare nel mese di Febbraio 1983.

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1982 - anno XVII - numero 4

Finito di stampare nel mese di Febbraio 1983.

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* IL NUOVO CODICE

SAGGI:

489 **Francesco Trisoglio** - L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel « Christus Patiens » (Parte III).

ARTICOLI:

511 **Luigi Iammarrone** - Il fondamento metafisico della legge naturale (Parte I).

531 **Andrea Dalledonne** - La Chiesa di Cristo e la formazione degli Apostoli (in margine a una nuova opera di Mons. Francesco Spadafora).

545 **Nuovo Anonimo** - Seconda lettera a Diogneto.

ANTOLOGIA:

561 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (Parte III).

COMUNICAZIONI:

579 **Guido Milanese** - Liturgia e musica nei secoli XII e XIII (Parte III).

595 **Minnie Alzona** - Le ragioni narrative.

LIBRI - Rassegne:

605 Cornelio Fabro: L'alienazione dell'Occidente (*Dario Composta*) - A. Cascetta, F. Antolini, B. Cuminetti, C. Bernardi: Sul teatro (*Francesco Pisani*) - La dottrina cattolica sulla famiglia d'oggi di Rudolf Michael Schmitz, Georges M., M. Cottier: L'ateismo del giovane Marx (*Ferruccio Mazzariol*) - Francesco Malgeri: La Chiesa italiana e la guerra (1940-45) (*Ferruccio Mazzariol*).

LIBRI - Recensioni:

633 «Teologia della storia» di Henri-Irénée Marrou / «Il filo di Arianna attraverso la mia opera» di H. U. von Balthasar / «La donna speranza della storia. Progetto marxista o cristiano?» di Antonio Corrà / «Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst» di Ernst Dassmann / «Profilo storico dell'esegesi patristica» di Manlio Simonetti.

ABBONAMENTO 1983

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1983 sono così stabilite:*

Italia	lire 10.000
Estero	lire 12.000
Sostenitore	lire 20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Il nuovo Codice

Il 25 gennaio, a 24 anni dall'annuncio dato da Giovanni XXIII, Giovanni Paolo II ha promulgato il nuovo Codice di Diritto Canonico. Il fatto riveste una tale importanza che non è possibile non farne parola.

E' anche una occasione per qualche utile riflessione.

Nella Chiesa la Legge non viene dal basso: viene dall'Alto. Questo lo ha stabilito GESU' CRISTO. Anche se elaborata da uomini, ma sancita dal Successore di Pietro, essa è omologata in Cielo. Le parole del Divin Fondatore sono terribilmente chiare e sono rivolte a Pietro « A te darò le chiavi del Regno dei Cieli e qualunque cosa avrai legata sulla terra, sarà legata anche nei Cieli; e qualunque cosa avrai sciolta sulla terra, sarà sciolta anche nei Cieli » (Matt. *16, 19*). *Chi volesse negare o deformare questo testo cristallino, dovrebbe negare tutto.*

Queste parole hanno valore fino alla « fine ». Non c'è stato e non ci sarà mai un tempo di revisione o di sostituzione. La Chiesa è e rimarrà gerarchica. Altri concetti sono farneticazioni contro l'evidenza.

* * *

Questa Legge data dalla Chiesa è incastonata in un costume del quale è bene rilevare i termini.

Ecco il costume.

Fin dagli inizi, e la cosa può essere documentata fin dal secolo secondo ossia dalla età subapostolica, a

guidare i Pastori della Chiesa ci furono due princìpi, il secondo effetto del primo. I Pastori ebbero il senso della loro inadeguatezza all'Ufficio che tenevano. Anche al Collegio Apostolico, « DOPO » ed evidentemente in modo subordinato a quanto detto a Pietro, erano state rivolte parole gravi. Le riporta Matteo al capo XVIII: « In verità vi dico: quanto legherete sulla terra, sarà legato in Cielo; quanto scioglierete sulla terra, sarà sciolto in Cielo » (28).

Le responsabilità emergenti da questo potere superano la levatura di tutti gli uomini e, per questo, ciascun uomo che rifletta deve sentirsi ben piccolo. Successori degli Apostoli sono i Vescovi, la figura dei quali è perfettamente e storicamente inquadrata come « episcopato monarchico », fin dal primo secolo. Basta leggersi le Epistole commoventi di Ignazio di Antiochia, Vescovo della stessa città. Quello che nella storia colpisce è il fatto che questo senso dell'inadeguatezza, ad onta dei difetti degli uomini (vi furono anche vescovi indegni), è rimasto ed è sempre stato causa del secondo fatto, al quale subito arriviamo.

*Il secondo fatto è la continua ricerca del consiglio altrui. Gli Apostoli, anche se dotati di speciali e non trasmissibili carismi, ne diedero per primi l'esempio. Fu chiaro nel Concilio di Gerusalemme (*Atti XV, *6 segg.) e fu chiaro prima della stessa Ascensione del Signore, per la sostituzione di Giuda il traditore (*Atti I, *15 segg.).*

Subito cominciò la prassi conciliare, ossia l'incontro dei vescovi di una stessa regione per trovare nel co-

mune consiglio la più sicura soluzione ai problemi che via via si presentavano. Il primo di questi concili dei quali si ha memoria è quello di Elvira, nel secondo secolo, ma non fu certamente il primo dal punto di vista cronologico, perché l'esempio l'avevano dato gli stessi Apostoli.

Non si afferma qui che tutti e singoli i Pastori abbiano sentito con umiltà intelligente di se stessi; si dice solo che quel costume e quella prassi vissero, si consolidarono, e reggono tuttora a tutti i livelli.

Il fatto è dei più sorprendenti nella storia ecclesiastica. Si tratta anche di un buon esempio per la storia civile.

* * *

Veniamo ad un secondo aspetto di questo costume che fa da sfondo alla pratica esperienza della disciplina ecclesiastica.

La Chiesa, per nulla rinunciando alla autorità giurisdizionale, ha il metodo del comportamento « fiduciale ». Che significa questo?

Essa non ha servizi segreti, spionaggi, solo rapporti di autorità meramente fiscali. Chiama un prete, lo manda a fare il Vescovo e gli dice: « le Leggi le sai, osservale e falle osservare »; ma non gli tiene la penna in mano. Dice: « va' e fa' meglio che puoi, se hai delle doti sfruttale ». E' raro si abbiano degli interventi ispettivi o

dei rimproveri ufficiali. Lo stesso accade per i parroci: sono mandati colla fiducia nella loro pietà e nel loro buon senso; non hanno osservatori alle calcagna. I rapporti, che naturalmente debbono arrivare alla Autorità della Chiesa, vengono da chi ha responsabilità diretta, ma sono normalmente informativi, raramente accusatori. Per questo il margine di libertà e di iniziativa, per tutti i ministri di Dio, è ben largo: la Chiesa ha fiducia in loro. L'educazione di coscienza, la cura assidua della vita spirituale in via normale sono sufficienti a permettere che ci si fidi di tutti i responsabili della Parola e dei Sacramenti nel Regno di Dio.

Questo resta vero, anche se talvolta non mancano le raffiche.

A quanto pare il mondo civile non può seguire lo stesso metodo, soprattutto da quando l'illuminismo ha insegnato a non occuparsi di Dio, unica fonte dell'obbligazione di coscienza e di vera e sicura sanzione per la Legge violata.

Se in qualsiasi organismo della struttura civile si applicasse il criterio fiduciale (il più osservato nell'ambito della Chiesa) tutto si sfascerebbe. Si tratta di un punto di paragone che può suggerire pensieri salutari e fare individuare perché vadano male le cose, e non brilli la fedeltà.

Il Codice, che è stato promulgato, entra in questo quadro. Entra fra sudditi, ma fa conto sulle coscienze e, quel che più conta, non invano.

L'UOMO DI FRONTE A DIO NELLA TRAGEDIA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS »

Parte III

4. Problematica morale: aporie e responsabilità.

Al mondo classico non mancò l'intuizione di forze che agivano nell'umanità con una loro augusta eccellenza. Quando Apollo obietta alle Furie: « Il letto nuziale, voluto per l'uomo e per la donna dal destino, è superiore a (qualsiasi) giuramento e la giustizia gli monta la guardia » (*Eum.* 217-18), constata un fatto, anche se sembra stendergli sullo sfondo una legge. Questa giustizia lascia il sospetto di esaurirsi in un alone che interpreta la misteriosa sacralità delle nozze, senza penetrarla intellettualmente: il poeta percepisce il senso d'una religiosa grandezza, ma, siccome non riesce ad identificarne l'intima natura, la riveste con il facile decoro della mitologia popolare. Quegli dei restano esteriori al matrimonio, al quale fanno solo da scorta d'onore: l'amore costitutivo d'una famiglia qui affonda nell'arcano d'una vocazione insita nell'uomo non in quello d'una missione proposta dalla divinità.

Poco dopo ancora Apollo proclama: « E' terribile tra i mortali e tra gli dei l'ira del supplice contro chi l'abbia volontariamente tradito » (*Eum.* 233-34). E' un altro legame vigoroso,

anch'esso avvertito ma non analizzato. Reconditi rapporti investono le persone senza che si possa definire se da loro salgano o su di loro scendano; sono flussi di potenza i quali, se non testimoniano in se stessi un'essenza divina, posseggono un'intensità che con il divino potrebbe pur avere una qualche connessione. Si tratta di irradiazioni che, in partenza o in arrivo, si riflettono sul fondo dell'umanità, venendo a costituire quelle nervature basilari della convivenza sociale nelle quali è facile scorgere riverberi sacri.

Alla medesima zona di vaghi intrecci tra la magnanimità umana ed una superiore esigenza di nobiltà ispirata dall'alto ci riporta la dichiarazione di Teseo, secondo la quale egli, dopo un primo compiacimento, suggerito dall'odio, per le sventure di Ippolito, « in nome del riguardo dovuto agli dei ed al giovane che era nato da lui » si astiene ormai da ogni sentimento di soddisfazione (*Hipp.* 1257-60). Ci si muove tra suggestioni che non si sa bene da dove provengano: si direbbe da un'area esterna, che tuttavia dovrebbe localizzarsi nell'immanenza. Quegli dei paiono emergere più a convalida di un impulso scaturito ad autotutela dalla natura umana che non a fonte di una legge razionale ed assoluta: sono troppo esangui e si fatica a non considerarli esornativi; difettano della forza di orientare, al massimo giungono a soffocare uno scrupolo. La loro mancanza di ontologia li attenua a copertura delle decisioni umane; non avendo nulla da dire agli uomini, si smorzano ad echi delle loro parole. Infatti, subito dopo, Teseo, ancora persuaso che il figlio avesse tentato di contaminarne la moglie, ordina: « Portatemelo, affinché... lo svergogni con le mie parole e con le sventure che gl'inflissero gli dei » (vv. 1265-67). Nel suo abbaglio l'eroe strumentalizza gli dei ad immediata prova inderogabile delle proprie convinzioni antecedenti; ma il poeta e gli spettatori, che ben conoscevano la realtà, non potevano non annullare il significato di quell'attestazione superna: la divinità, invece di guidare, si lascia catturare dall'elementare reazione psicologica che tende a tirare tutto a conforto della propria tesi (83).

Tra Eschilo ed Euripide, Sofocle tenta, con un colpo d'ala,

(83) L'esaudimento della preghiera di Teseo da parte di suo padre Posidone (vv. 1166-70; 1241; 1315-19) non aveva valore di testimonianza che la sua causa fosse giusta, in quanto si trattava di un'esecuzione automatica. Non è che gli uomini siano liberi anche di fronte agli dei, è che gli dei sono meccanicamente trascinati dagli uomini: servono a dar loro l'impressione di una più larga sfera d'azione e ad animare l'inconoscibile.

di conferire una più salda consistenza a quelle norme che, pur sempre tentati d'infrangere, avvertiamo come salutari, oggetto insieme d'insofferenza e di nostalgia. Quando le circostanze sembrano smentire le fosche previsioni dell'oracolo nei confronti di Edipo, il coro intona un inno celebrativo delle sublimi leggi morali, nate nell'etere celeste ed aventi per padre l'Olimpo: esse non furono generate dalla natura dei mortali e nessuna dimenticanza le addormenterà mai: è in esse un gran dio, che non è soggetto a vecchiaia (*Oed. Tyr.* 863-71). Lo schietto empito lirico che anima questi accenti ne manifesta la natura di anelito: dal fondo del cuore il poeta lascia libero sfogo all'appassionata esigenza di canoni sovrani che lo superino in dignità perché lo possano guidare con sicurezza. Il fervore che fa vibrare i versi è però assai più augurio che fede: le sue affermazioni non riescono ad agganciarsi a nessun dato preciso. L'etere, l'Olimpo, un gran dio esente da vecchiaia documentano che il poeta vaga a tastoni: di quelle leggi etiche che trascendono l'umanità proclama l'origine ultraterrena, ma la lascia fluttuare in una trascendenza indeterminata, proprio come quella in cui avvolgeva la divinità. Quei nomi fungono da cornice nobilitante di quel codice di leggi eterne di cui ha scorto con lucida perspicacia la superiore esistenza. Il nocciolo da cui tutto cestisce è formato dalla frase « non le generò la natura mortale degli uomini » (vv. 868-69b): Sofocle colse l'assolutezza dei criteri etici e, per rincalzarla, ne congiunse la perennità all'immutabilità della ragione divina. Il suo richiamo teologico non vale dunque tanto per sé, quanto come indiscutibile ripulsa di qualsiasi relativismo storicistico. La trascendenza stenta infatti a procedere oltre all'universalità ed è quindi una forza che implica il grave germe di debolezza costituito dall'incertezza: è indubitabile che esistano leggi, ma i dubbi spuntano spesso sulla loro identità e sull'estensione del loro dominio (84).

(84) Antigone, a Creonte che si era mostrato stupito che ella avesse disubbidito ai suoi editti, replica che non erano stati né Zeus né Dike a promulgare il decreto di non seppellire il cadavere di Polinice, e prosegue: « E non pensavo che i tuoi bandi avessero tanta forza da concedere a chi è mortale il potere di trasgredire le leggi degli dei che non furono mai scritte e permangono inalterabili. Esse non sono affatto in vita da oggi né da ieri, ma da sempre, e nessuno sa da quando siano apparse. Della loro violazione io non ero disposta a pagare il fio agli dei, temendo l'arroganza di qualcuno » (*Antig.* 450-60). La sovrumanità di certe leggi qui è esplicitamente asserita ed il poeta, con potente efficacia, ne segue con lo sguardo lo sperdersi oltre la nebbia dei tempi. Gli dei vengono dichiarati legislatori e giudici, ma su questa loro figura viene a prevalere l'assolutezza di quelle leggi alle quali non si oppongono limiti né di durata né di saldezza costitutiva. Di tali norme gli dei appaiono iniziatori e vindici quasi più che autori: la potenza che esse dimostrano è dote auto-

Troviamo così che il coro proclama al re Pelasgo la giustizia di Zeus verso gli onesti (*Suppl. Aesch.* 403-04), dimenticando che Pelasgo era appunto angosciato perché non riusciva a decidere quale fosse il partito dell'onestà, e subito dopo (vv. 405-06) lo esorta a compiere il giusto, che era proprio ciò che il re non era in grado di scorgere. Tutto il dialogo ci presenta gente che annaspa nella bruma per mancanza di direttive sicure. La scarsa visibilità morale è denunciata da Pelasgo stesso quando confessa di « aver bisogno, per raggiungere la salvezza, di un pensiero profondo, il quale, a guisa di palombaro, faccia scendere nell'abisso uno sguardo veggente » (vv. 407-09): l'immagine vigorosa lungi dal placarsi nei suoi valori plastici e pittoreschi, racchiude una trepidazione angosciata, analoga a quella del coro dei Persiani (vv. 114-15), il quale confida che, riflettendo alla spedizione navale intrapresa dal suo popolo, ha l'« anima abbigliata a lutto e lacerata dalla paura » (85). E' un timore che non esprime la certezza di un disastro, quale sarebbe stato inevitabile nel caso che fosse stato violato un indiscusso decreto divino: l'uomo è esposto alla colpevolezza di trasgre-

---

noma della loro natura e non concessione arrivata e sostenuta dall'esterno. Loro caratteristica è di essere immutabili piuttosto che di essere divine e l'attribuzione alla divinità nasce dall'esigenza di garantirne l'eternità. Il loro sovrano potere d'imperio è tutto intrinseco: gli dei stanno loro accanto solo per punirne i trasgressori; a loro non si vede che conferiscano nulla, anche perché non si vede di che cosa abbiano bisogno. Questi dei alle leggi non apportano né una giustificazione razionale, né un'organica completezza unitaria: la legge è sola; non ci viene mai detto perché esista né come la singola norma s'inquadri in un sistema omogeneo e completo. Per quanto posti in primo piano, gli dei tendono inesorabilmente a ritrovarsi sullo sfondo: sono figure che vivono soprattutto di riflesso per una immedicabile rarefazione della loro sostanza.

(85) Anche ad Atossa « il pensiero lacera il cuore » (v. 161). L'esatto ritorno del verbo mira, probabilmente, a diffondere un'uniforme atmosfera di tormentosa apprensione. Né i fedeli né la regina hanno motivi specifici per paventare: il coro è giunto all'ansia dalla contemplazione delle ampie vie del mare spumeggiante percorse dalla flotta, allarmandosi alla prospettiva che quel nuovo genere di spedizione potesse riuscire funesto ai Persiani; Atossa si è sentita invasa dall'agitazione al pensiero « che l'antico destino possa essersi ora allontanato dal popolo » (v. 158). Ma sono destituite di fondamento sia le inquietudini del coro, quasi che ogni novità debba essere foriera di crolli e non prometta invece le più aperte possibilità di conquista, sia quelle della madre del re, che dell'abbandono dell'antico demone non aveva ricevuto né preannunci né minacce. Eppure sono tutti affanni precorritori di un disastro che sta per abbattersi senza scampo. Sono previsioni, ma cieche; non contengono lumi profetici; se in qualche modo presentono il futuro, non valgano affatto ad illuminare nel campo operativo il presente. Indovinano, ma solo per una oscura apprensione la quale causa un dolore privo dell'antidoto della grandezza. Non orientano l'uomo, lo allarmano.

dire un codice sui cui precetti ha solo vaghi ed intermittenti sospetti (86).

Nel colloquio tra Dario e la regina, il re, quando viene a sapere che Serse aveva trasportato le truppe al di là del mare aggiogando l'Ellesponto con i suoi ordigni, protesta sbalordito: « Addirittura questo ha combinato, chiudere il grande Bosforo! », a cui Atossa risponde: « Proprio così; un dio gli si era certo appigliato all'intelletto » (87), provocando la replica di Dario: « Ahi, fu davvero potente quel dio, tanto che lo fece sragionare », su cui la regina conclude: « L'esito è sotto gli occhi di tutti: che guaio ha compiuto! » (*Pers.* vv. 721-26). I due sovrani qui configurano il reato di *hybris* (88), sebbene si sia trattato di una necessità militare e non di una gratuita volontà di sfida: e poi quale regola antecedente caratterizzava come *hybris* il ponte ad esclusione della nave? O i ponti sui fiumi non erano *hybris*, mentre lo erano quelli su di uno stretto? Che non dovesse superare l'Ellesponto ma fermarsi in Asia Serse lo seppe prima o solo dopo? E come mai la spedizione antecedente di Dario,

---

(86) Atossa confida al coro: « (Temo) che la nostra ricchezza, divenuta eccessiva, non abbatta col piede, cospargendo di polvere il suolo, l'opulenza che Dario elevò non senza l'aiuto di qualche dio » (vv. 163-64). Si profila un vago meccanismo immanente che agisca senza la guida di nessun operatore e proprio quell'evento singolo che si presenta come intelligibile perché inserito in una norma, della norma dissolve tutti i componenti. La stessa evidenza rappresentativa sottolinea lo smarrimento concettuale.

(87) V. 724: *gnómes dé poú tis daimónon xynépsato.* Quel *pou* è centrale: postula una spiegazione, non esprime una certezza: è una congettura. Mentre pretenderebbe di collocarsi prima per spiegare il dopo, non riesce che a tentare di capire il prima alla luce del dopo. Atossa non fa che raccogliere quanto si doveva sussurrare un po' dovunque; riecheggia, quasi meccanicamente. Sono quelle interpretazioni che si pongono a sigillo di un problema irrisolto, come tacita confessione d'incapacità e proposito di non più ritornarci.

(88) Che il motivo non sia marginale è dimostrato dalla ripresa, che diventa ribadimento, ai vv. 745-46, dove lo scandalo perde la meraviglia della sorpresa per acquistare la persuasione di un ragionamento più meditato: Serse avrebbe infatti sperato «di signoreggiare con catene come uno schiavo, il corso del sacro Ellesponto ed il Bosforo, corrente di un dio ». Allo sguardo di Dario il progetto del figlio si va via via ingrandendo fino a gonfiarsi a proporzioni sterminate: il traghetto gli si configura come « una scriteriata pretesa di dominare, lui mortale, tutti gli dei e specificatamente Posidone » (vv. 749-50), idea che, ovviamente, fu del tutto estranea alla mente di Serse. Ma sono valutazioni detratte dagli esiti, non ricavabili dagli atteggiamenti di chi operò; si postulano premesse assolutamente irreali che dissolvono la concretezza della storia. Lo sbalordimento di Serse al vedersi attribuire tali posizioni di sfida sarebbe certo stato totale e si sarebbe indubbiamente tradotto in una sdegnata protesta. La moralità da libera scelta generatrice di azione si svaluta a postulata giustificazione di eventi autonomi; l'uomo, incapace di scelte illuminate antecedenti, viene immolato per attestare illuminate le conseguenze.

che gli servì di modello e di stimolo, non urtò nello sdegno divino? Perché fu plausibile una campagna contro gli Sciti d'Europa, nella quale Dario oltrepassò il Bosforo sopra un ponte di barche, e non lo fu quella contro i Greci, che avevano aiutato la ribelle Mileto, nella quale Serse passò pure il Bosforo sopra un ponte di barche? Non è la sconfitta che cerca un motivo, un tentativo di razionalizzazione successiva di ciò che anteriormente non aveva incontrato critiche valide? Giudicata all'atto della deliberazione, quella di Serse fu magnanimità o temerarietà? (89).

Al suo ingresso in scena Serse esordisce nel lamento lirico alternato con il coro abbandonandosi ad una deplorazione: « Ahimè, infelice, che mi sono imbattuto in questo odioso destino assolutamente imprevisto! » (vv. 908-10). Siccome tra i difetti di Serse non gli viene mai aggiudicato quello di stordito (90), dobbiamo pensare che effettivamente non esistessero preclusioni antecedenti a quello speciale tipo di spedizioni (91): la legge sarebbe pertanto successiva alla trasgressione (92).

(89) Al termine dell'amara sticomitia tra i due regali genitori di Serse, Dario, in una riflessione che fa ogni sforzo per essere disincantatamente obiettiva, afferma: « Mio figlio, senza rendersene conto, ha compiuto queste cose con la sua giovanile baldanza » (v. 744). L'assenza di ogni inflessione di quelle scuse che si addirebbero ad un padre evidenzia ancora di più che il male non si configura come consapevolezza di scelte, ma si sostanzia come aleatorietà di caduta. In questa visione la persona risulta spogliata di qualsiasi autonomia decisionale, perché viene ridotta a dimenarsi nel buio, alla mercé di imprevedibili buche scavategli sul cammino. Ma dietro a quest'obiettivismo morale, che lascia l'uomo in balia del disorientamento, minacoia di apparire lo spettro di una spinta all'accidia che isterilisce le radici stesse dello slancio virile. L'ardire del temperamento e dell'età, classificato in sé come colpa, si trasforma automaticamente in condanna della vigoria umana. Il fervore delle iniziative e l'audacia delle intraprese andrebbero contate come colpe? Atossa presenta la spedizione di Serse come frutto delle malvagie suggestioni espresse da cattivi che gli rimproveravano di essere degenere dalla grandezza paterna, di cui non accresceva lo splendore (vv. 753-58), senza tuttavia spiegare in che cosa consistesse una tale cattiveria, che si sarebbe benissimo potuta catalogare come gagliardo spirito di emulazione.

(90) L'epiteto che, per la sua frequenza, sembra caratterizzarlo è « impetuoso » *thoúrios* (cfr. vv. 73; 718; 754), seguito da « fiducioso » (in accezione negativa: v. 372) e avventato (v. 782), oltre che da « uguale agli dei » (v. 80).

(91) Serse ribadirà ancora nel *kommòs* finale l'imprevedibilità della disgrazia (v. 1027), sulla quale erano stati d'accordo sia l'araldo (v. 373) che il coro (v. 1005).

(92) Suggestivo, nella sua carica di ansioso presentimento, è il pensiero che viene a collocarsi nella mente del coro proprio mentre contempla l'irresistibile alluvione dell'armata persiana: « Quale mortale potrebbe scansare il fraudolento inganno d'un dio? ... Ate con aspetto affabile lusinga obliquamente l'uomo attirandolo nelle sue reti e nessun mortale è capace a sfuggire di là

All'asserzione di Serse Dario aveva già però preposto un'altra interpretazione degli eventi che avrebbe avuto in sé la forza di confutare l'opinione del figlio, qualora non le si fosse opposta l'apologia che si trattava di una ritorsione. Aveva infatti determinato come cause della catastrofe persiana l'*hybris* e l'« orgoglio sacrilego » con cui depredarono ed abbatterono i simulacri divini, incendiarono i templi e distrussero gli altari (vv. 807-15). Dario continua poi nella sua etiologia storica osservando che « siccome si è mortali non bisogna nutrire pensieri di orgoglio eccessivo; infatti l'*hybris*, sbocciando, dà come frutto la spiga dell'*ate*, da cui si miete una messe che è tutta di lacrime » (vv. 820-22). La trafila è segnata con sicurezza di tratti, però ci giunge assai meno evidente allo sguardo, perché ripresenta l'eterno quesito insolubile se vada collocata nella trascendenza o nell'immanenza: l'assioma suona in un'atmosfera rarefatta alla quale non arrivano i piedistalli dimostrativi; persuade più la sfera emotiva che non la ragione. Ancora più grave era il fatto che la norma morale esistesse non come guida, ma come occasione e giustificazione di castigo, non emergesse nella azione ma nell'infrazione, poiché, restando pacifico che l'*hybris* fosse colpa e causa di crollo, non si riusciva mai a precisare « prima » che cosa fosse *hybris*. Dario proclama che « Zeus è punitore dei pensieri eccessivamente orgogliosi » (vv. 827-28) ed invita il coro dei fedeli ad ammonire Serse perché « cessi dall' offendere gli dei con un'audacia eccessivamente orgogliosa » (v. 831). Ma questo così ripetuto « orgoglio eccessivo » in che cosa consistette, se non in quella conquista della Grecia, di cui il fortunato Dario gli aveva fornito la falsariga? Il coro indugia infatti (vv. 852-903) a celebrare la potenza, i successi, le conquiste di Dario, esaltato come il sovrano ideale: fu onnipotente (v. 855), invincibile (855), uguale agli dei (856, cfr. 634); compì spedizioni militari gloriose (857) e prive di perdite umane (861-62); conquistò innumerevoli città in Anatolia, Tracia, Propontide (vv. 864-76); s'impadronì di tutta una serie di isole (879-96); dominò sulle ricche città ioniche, popolate di Greci (897-900). E tutto ciò non fu *hybris*! Dario spesso agì solo progettando, senza partecipare direttamente alle operazioni militari

---

balzandone via al di sopra » (vv. 93-101). E' una possibilità astratta che lo angustia, per il momento senza agganci motivati, ma che, con il suo stesso affacciarsi così naturale e così accettato, suscita l'idea di una normalità che non ha bisogno di prove. Lo si direbbe un concentrato di esperienza, nel quale l'analisi è stata livellata dalla molteplicità dei casi: il tono di « gnome » fa garanzia. Se non sono più necessarie testimonianze per la credibilità dell'aforisma, si avverte, sospesa, la sensazione che se ne possano, quanto prima, aggiungere di nuove.

(v. 900): ma allora l'*hybris* consistette nella partecipazione diretta del re? Ma un tale intervento personale non sarebbe piuttosto da considerare magnanimità, in contrapposizione alla neghittosità di un re inerte? L'*hybris* con la sua insistente presenza non serve ad illuminare la morale, giova soltanto a tranquillizzare la mente fornendole un attestato di razionalità nella storia.

In una tale situazione è pertanto naturale che l'uomo risulti spesso inquieto nei bivi ai quali la vita lo porta: Pelasgo viene a trovarsi in un tormentoso conflitto interiore se debba proteggere le Danaidi supplici, a costo d'una guerra con gli Egizi, oppure abbandonarle ai rapitori per salvare Argo da un sanguinoso conflitto (93); quando le fuggitive lo supplicano di «prendersi come alleata la giustizia e di attenersi nel suo giudizio all'onore dovuto agli dei» (vv. 395-96), risponde: «Non è facile pronunciare questo giudizio; non scegliere me come giudice» (v. 397), denunziando quello smarrimento che lo induce a tentar di scaricare sul popolo di Argo la decisione (94), co-

(93) *Suppl. Aesch.* 339-489. Nella coscienza di Pelasgo si dibatte un contrasto, senza dubbio, drammatico, ma, altrettanto certamente, privo di nobiltà morale. Rilutta tanto ad affrontare il rischio di aiutare le fanciulle perseguitate quanto a trascurarne le preghiere (vv. 377-78): ci appare un mediocre oppresso da un'atmosfera bassa e chiusa e sprovvisto di un qualunque respiro di magnanimità e forse anche solo di dignità virile prima che regale. Da lui trapela un sentore di piagnucolio: è l'uomo che amerebbe solo le situazioni facili. Non sa da che parte voltarsi ed anche se lo sapesse la paura ne bloccherebbe ogni cammino che esigesse coraggio (v. 379): il problema è grave e l'uomo è piccolo; l'unica cosa che va chiarendoglisi, man mano che riflette, è di evitare il danno, suo e della città (vv. 410-16). Se fa gran conto degli dei, non è perché li consideri fonti e tutori della giustizia, ma perché li vede come vendicatori implacabili ed anche delle supplici scorge quasi esclusivamente la posa fisica che le tiene aggrappate alle sedi degli dei, a discapito della posizione etica che le pone dalla parte del diritto. L'interesse crea un clima spoglio d'idealità, nel quale con Pelasgo in fondo si accorda anche il coro (cfr. vv. 670-73): è un'etica utilitaristica che manca anch'essa — come tutto in questa tragedia — di sfondi aperti: l'assoluto si pone troppo immediatamente come ombra del contingente e la giustizia, ufficialmente così proclamata, sa di schermo illusionistico per una realtà piuttosto piattamente quotidiana.

(94) Vv. 398-401. Al v. 425 il coro chiamando Pelasgo «colui che ha il potere assoluto su quella terra», smaschera i tentativi di evasione del re, il quale cercava di ripararsi dietro al popolo, inchiodandolo alle sue responsabilità. Un finissimo tocco, squisitamente efficace, in questa schermaglia è dato dalla ripresa verbale che il coro fa sulle parole del re: Pelasgo aveva infatti esordito, nella sua *rhesis* precedente, prospettando la necessità «di un profondo pensiero» per ottenere la salvezza (v. 407) ed il coro gli replica dicendogli come prima parola: «Pensaci» (v. 418), in cui, sotto un velo di adesione comprensiva, si percepisce un fremito di stizza e d'ironia. Il consiglio categorico che fa immediatamente seguire («e diventaci pio patrono, come è assoluto volere della

me un individuo senza bussola, incapace di superare le difficoltà di orientamento. Vedendolo tentennante (95), le giovinette lo minacciano, in caso di mancato soccorso, di impiccarsi, con le loro stesse cinture, alle statue degli dei lì presenti: allora Pelasgo scorge « da ogni parte molestie insuperabili »; « una quantità di mali — soggiunge — mi investono come un fiume; mi sono inoltrato adesso in uno sterminato mare di sventura ben arduo da attraversare e dei guai non esiste porto in nessun luogo » (vv. 465-71): immensa contaminazione se non le esaudisce, sangue versato se combatte con gli Egizi (vv. 472-77): obiettivamente non si mostra via d'uscita (96).

Il disagio delle alternative ambigue talora si inasprisce a travaglio per dilemmi insolubili. Il caso classico è quello di Oreste, il quale, se uccide la madre si esporrà agli attacchi delle furie rabbiose di lei, se non l'uccide sarà vittima di quelle del padre non vendicato (97). Il dramma che in Eschilo era

---

giustizia »: vv. 418-19) suona infatti come amarognolo stupore che sia necessario « pensare fino a tanta profondità » per giungere alla scoperta di una linea di condotta così evidente. L'intenzionalità di questa ripresa lessicale è confermata da quella che subito dopo connette il termine dell'attuale intervento del coro con l'inizio del seguente di Pelasgo (vv. 437-38): sono il principio e la fine di un breve ciclo dialettico.

(95) Appena prima aveva cercato di appigliarsi ad un dignitoso espediente elusivo, impostando il quesito se le leggi del loro paese non concedessero agli Egizi un qualche potere sulle fanciulle in grazia della parentela (vv. 387-91). Era, senza dubbio, un elemento da tenere presente, che però inaridiva subito la vertenza abbassandola da umana a giuridica. La morale veniva rinchiusa dentro il codice, rimanendone rattrappita: il re aveva ragione di badare alle leggi, ma aveva torto di fermarsi ad esse; anche quando è saggio, Pelasgo è gretto. Nel suo cuore non fermenta malizia e, parallelamente, nel suo intelletto non si distendono ampi orizzonti. Il coro non si sofferma neppure un istante sul diritto civico, lo supera d'un colpo in nome del diritto naturale a disporre liberamente di sé: al re, che aveva ripetutamente parlato di leggi (vv. 388; 390), esso ribatte esortandolo ad allearsi con la giustizia sulla base di una decisione risolutiva (vv. 395-96). Se forse Pelasgo tendeva a compenetrarle come sinonimi, le Danaidi gliele contrappongono, trasportandolo al di là del punto in cui s'era attestato.

(96) Ritorna comunque, manifesta, la meschinità spirituale di Pelasgo che alle difficoltà delle cose non sa opporre una superiore grandezza d'animo ed altezza d'ingegno. Eschilo, che l'eroismo sapeva bene viverlo e ritrarlo, ci ha qui rappresentato fondendole, l'incertezza nebulosa delle norme etiche e la piccolezza di tanti spiriti infiacchiti dalla scarsa visibilità dei supremi valori.

(97) *Choeph.* 924-25. In *Eum.* 463-64 egli dichiara ad Atena che mise a morte la madre « come pena offerta all'amatissimo padre per l'uccisione che ella, a sua volta, aveva perpetrata contro di lui ». A. Maddalena, *Sofocle*, Torino 1963², a p. 176 osserva che, per Eschilo, ogni punizione era, insieme, inevitabile castigo di una colpa e colpa.

stato tracciato nella sua essenzialità, nell'*Elettra* di Euripide (vv. 967-87) viene analizzato esplicitandone le tensioni morali, che si acuiscono e si fanno tormentose inserendosi in un clima religioso. Una doppia indiscutibile evidenza viene a scontrarsi, contrapponendo la santità primaria della legge di natura, che impone il rispetto alla madre, e l'inviolabilità dell'esigenza religiosa, che intima l'ossequio all'oracolo di Apollo: tra le due però la prima è sostenuta da una preferibilità che la fa prevalere. La coscienza di Oreste, scossa da una profonda repulsione ad ammettere una qualche assennatezza al responso del dio, gli si erge contro con un'autorevolezza che non si lascia intimidire dalla pretesa grandezza divina; la sua renitenza si colora di una avversione che giunge fino alla bestemmia, ed evanescenti sono le difese che Elettra avanza nei riguardi del nume (vv. 971-75). L'irriducibilità di Oreste è così radicata da ipotizzare che un demone rovinoso abbia potuto camuffarsi da divinità (v. 979); neppure l'aureola sacra che circonda il numinoso riesce ad impedire che il senso morale si ponga a criterio di giudizio della attendibilità del comando divino e lo respinga (v. 981). Oreste poi cede (vv. 985-87), ma senza convinzione: è trascinato da Elettra (98), tuttavia anche nella sua capitolazione solleva alta e sdegnosa la sua protesta. Quel dio non lo appaga, ne sconvolge la coscienza e la vita in un disgusto (v. 987) che non trova giustificazione; Apollo lo costringe all'immoralità; non ha santità, ha solo potenza; sa ordinare, ma non sa persuadere (99). Oreste non è l'uomo che disobbedisce perché tratto dalle passioni, è quello che si ribella per non cadere nel delitto: la umanità si erge contro la divinità in nome della grandezza e della dignità. Se si arrende alle spinte della sorella, l'eroe non lo fa quindi soprattutto perché s'inchini al nume, ma perché è premuto da un altro stimolo: sotto il contrasto tra natura e divinità se ne apre infatti ai suoi occhi un altro, all'interno della natura stessa (100): è l'antinomia tra padre e madre. La

(98) La quale però, con pronta accortezza, lascia totalmente cadere il richiamo religioso per far leva sul fattore emotivo (vv. 982-84): ne stuzzica infatti l'orgoglio virile mettendone in dubbio il coraggio e ne rinfiamma il rovello rievocandogli la figura abietta di Egisto.

(99) Marie Delcourt, *Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, (« Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège », fascicule CLI), Paris 1959, a p. 104 trova che l'Apollo Delfico è il simbolo della virilità trionfante!

(100) E parallelo se ne stabilisce un altro al di sopra della natura, quello che contrappone divinità a divinità. Apollo si fa infatti campione della legge morale che decreta la punizione di qualsiasi assassinio, indipendentemente dai rapporti che intercorrono tra omicida e vittima; le Erinni riconoscono invece

legge che obbliga di non ucciderli, pena la vendetta, lo costringe ad ucciderne uno per esercitare la vendetta dell'altro. La coscienza cade in preda allo stordimento, per cui l'azione avrà un forte aspetto di meccanicismo e d'abdicazione (cfr. vv. 986-87). La logica del delitto contro il delitto instaura di necessità una catena che cade nell'assurdo di perpetuare il crimine proprio per impedirlo, di capovolgere la morale istituendo l'imperativo di uccidere (101), di sopprimere allo spirito la libertà di scelta presentando chiuse le due alternative (102). Ne risulta l'ineluttabilità della colpa: infatti Oreste è un maledetto perseguitato dall'ira divina (*alástor*: *Eum.* 236), anche se agì per ordine di Apollo e per suo comando giunse ad Atene; in questo caos di rapporti morali la contaminazione è appostata agli sbocchi di tutte le vie.

Totalmente diversa è la situazione nel *Christus:* l'atmosfera è ancora più tragica, perché più limpida: l'uomo è padrone del proprio destino, che si gioca con una libera scelta consapevole. Ritornano anche qui gli *alástores*, che però sono gli Ebrei diventati « geni perversi » in grazia della loro furia omicida (cfr. vv. 495; 659; 747; 786; 1072); ritroviamo un'opera che costoro «debbono compiere» (v. 741), ma, a parte la coazione centonica (103), la necessità rispecchia soltanto l'immutabilità

---

come legge solo quella che vieta l'uccisione tra consanguinei in senso stretto (cfr. *Eum.* vv. 198-223; 592-608; 652-61): sono due posizioni ugualmente intransigenti ed immobili. Nessuno dei due antagonisti è disposto a cedere (vv. 225-32) e se Apollo accenna ad un allargamento di visuale (vv. 213-18) non giunge ad approfondimenti molto sostanziosi; entrambi sono legati a concezioni anguste, che conferiscono fragilità alla loro stessa rigidezza. La soluzione del nodo non avverrà infatti per sviluppo di motivazioni ideali: Apollo sparisce dopo il v. 751 e le Erinni si dichiareranno placate in cambio di un congruo pacchetto di onori minuziosamente contrattati (vv. 881-900); la feroce consapevolezza di una missione vendicatrice è caduta, addomesticata in un'irenica prospettiva di floridezza e di ossequi (vv. 901-1047). Che il mito sia stato tramato sul trapasso dalla mentalità dorica del VII secolo, che affermava la preminenza della vendetta nel sangue sulla pietà filiale, quella attica del V secolo, che riscattava la ritorsione personale con il ricorso all'autorità della *polis*, introducendo un più fine senso di umanità, lungi dal ridurre, potenzia il significato della tragedia, in quanto Eschilo ci appare come il rielaboratore di un diffuso mondo culturale: le sue opinioni interpretavano almeno larghi aspetti di un'epoca.

(101) Ricorda le tremende minacce con cui Lossia ingiunse ad Oreste il matricidio: *Eum.* 465-67.

(102) Domina l'atto, a cui resta subordinata la coscienza. Alla vaga indeterminatezza dell'essenza divina fa riscontro la dura rigidità dei binari che imprigionano l'azione umana.

(103) Il verso è alla lettera *Med.* 791.

di ciò che è già in corso di effettuazione (104); incontriamo l'asserzione che Giuda non appartiene « al ceppo dei mortali » (105), senza che si voglia affatto con ciò sostenere la concretezza di una sua natura differente dagli altri: siamo nel campo delle opzioni morali. E così pure quando dichiara che « il Padre non sopporterà che il Figlio » venga privato della sepoltura (v. 1193), che il serpente « fu origine del male » (v. 2539), che il demonio intriga (vv. 1555-57), corrompe le anime (v. 2592), rapisce l'uomo e lo spinge nel Tartaro e nella tenebra degl'inferi (vv. 2548-51) non sostiene irresistibili interventi di potenze transumane, si limita a rendere con intensità drammatica la gravità di certe situazioni.

Sebbene il poeta non scenda mai a scrutare il meccanismo con cui la tentazione s'insinua nell'intimo della coscienza e la scuote, rappresenta però le forze che agiscono sulle elezioni orientatrici della vita. La caduta che coinvolse alle origini tutta l'umanità fu quindi dovuta a sventatezza (vv. *Prol.* 14 e 2534), sfrontatezza (106), tradimento di Eva (vv. 38; 946-49), orgoglio tracotante (v. 39); fu un danno recato alla natura dai progenitori (vv. 48-49). Giuda tradì per denaro (vv. 196; 234; 316-21), per avarizia (vv. 327-28), per una cupidigia (v. 1438) spinta fino alla brama di far affari sul suo benefattore (v. 341), per una audacia temeraria (v. 313) e spudorata (vv. 285-88; 292-95), per mancanza di timor di Dio (v. 191), per un'ostilità accanita (v. 314), per astuzia fraudolenta (v. 346); uomo senza nessuna fede (vv. 329; 1437), perverso (vv. 140; 340), inverecondo, profanò l'amicizia (v. 344). Gli Ebrei, che fino dalla nascita di Gesù ne avevano attaccato la Madre con calunnie insolenti e con persecuzioni che la costrinsero all'esilio in Egitto (vv. 1360-64; 1547-53), durante la Passione si dimostrarono poi empi (v. 1058), crudeli (vv. 1271; 1280), prepotenti (v. 256), protervi (vv. 210; 212), folli (vv. 1937; 1940) e forsennati (vv. 210; 659; 1244); si compiacquero di grida e di stolta arroganza (vv. 408; 410-11; cfr. 2035); si abbandonarono ad un ardire e ad una temerità

(104) L'opera è il deicidio. L'incongruenza di un'espressione che pare rivolta al futuro per indicare un evento che si sta già svolgendo viene superata in una visione dall'alto che si pone ad acronica. La Vergine è tutta assorbita nella responsabilità degli uccisori, per i quali risale al momento della decisione: quella è una risoluzione che non è più trasformabile. Non è che siano costretti a fare in avvenire, è che non possono più non compiere ciò che hanno in gran parte già fatto.

(105) Vedi la nota 79.

(106) V. 5. Per i rispettivi guai che ne seguirono cfr. *Prol.* 15-18 e vv. 10-31.

sconfinata (vv. 424-25) e ad una malvagia demenza (vv. 1176-77); divennero folla furente che circondava Gesù in uno stato di esaltazione che agognava alla strage (vv. 483-84; cfr. 1173; 1244; 1246; 1265; 1756; 1886), tanto che un messaggero li ritrae « come cani assetati di sangue, che gli correvano tutto all'intorno, a fauci spalancate » (vv. 389-90); prima e dopo d'averlo crocifisso non si astennero dalle beffe e dai lazzi (vv. 1119; 1664) e stavano per spingere la loro disumanità fino a negare la sepoltura alla vittima (vv. 1258-59). La loro qualifica tipica è quella di assassini (107), di cui andavano anche particolarmente fieri (v. 1062). I pontefici — attraverso all'incisiva raffigurazione che ne staglia il quinto messaggero (vv. 2225-2377) — costituiscono una vigorosa personificazione dell'opportunismo cinico, che prende immediata posizione contro la verità a difesa del proprio interesse, esibendo un impudente sopruso verso i deboli e con i più forti, una diplomazia che si crede scaltra mentre si rivela goffamente impacciata. L'elementare buon senso con cui Pilato dipana l'intrico, sia pure con qualche ristagno e tortuosità che ne dimostrano la modesta perspicacia, non solo confuta il progetto dei pontefici ma ne umilia la stupida grossolanità. Qui l'uomo è travolto da una passione che, dopo di averne avvelenato il cuore, ne acceca anche la mente; la menzogna, posta a base, rende scivoloso ogni passo fino all'inevitabile tonfo finale, che il dispetto ostentato in chiusa (vv. 2376-77) sottolinea con una sciatteria artisticamente squisita. I pontefici si muovono con la sguaiataggine di coloro che si sono imprigionati da se stessi; si sono posti ad assoluto, credendo di pilotare a loro arbitrio il corso degli eventi, e vanno alla deriva ad ogni passo alla mercé delle contestazioni di Pilato. Se la costrizione fosse loro giunta dall'esterno, sarebbero figure potentemente tragiche, perché rappresenterebbero l'uomo spezzato da oppressive potenze a lui contrapposte, siccome invece è volontaria e fondata sul falso (108) ne fa esemplari della degradazione umana. Il rifiuto della verità come fondamento della logica non

(107) Cfr. vv. 123; 137; 184; 197; 218; 221; 254; 340; 353; 679; 1049-52; 1059; 1096; 1173; 1176-77; 1258; 1410; 1887; 1937; 2483. Nel v. 1391 è attribuita a tutto il popolo la responsabilità anche della morte del Battista. Svista dell'autore o visione globale che fonde insieme principi e popolo?

(108) I vv. 2231-40 sono la menzogna elevata a stendardo e a norma di vita. Essa viene impostata con una schiettezza così brutale e sostenuta con un così sfacciato tentativo di subornare le truppe che sembra quasi assumere l'aria d'una missione. Vediamo una vita che ad un bivio imbocca, con stordita consapevolezza, una via che non ammette ritorni: il tono di confessione riservata sembra infondere nelle parole un certo lirismo. E' il corale della menzogna.

emerge però all'improvviso, giacché nulla nell'anima sboccia impreparato; l'invio delle truppe alla tomba per contenere la risurrezione di Gesù (vv. 1872-83), aveva già provocato la corrosiva ironia della Vergine, che ne aveva messo in risalto l'assurdità (vv. 1895-1901). E' un vaneggiare non imposto dai fatti, ma assunto ad autonoma reazione contro ai fatti stessi.

Giuda, Ebrei, pontefici — il giudaismo insomma — nella loro avversione a Gesù erano associati da un movente comune: l'invidia (109), della quale avevano nel diavolo il modello e l'istigatore (v. 2535). Se questa passione è forse ancora più delle altre radicata nell'intimità indipendente della persona, di lì provengono però tutti gl'impulsi all'azione. Il centro dell'io è il terreno di conflitto tra i richiami più diversi coonestati dalle illuminazioni anche più contrastanti. Ne consegue la diversità di scelte nell'identità di ambienti: gli apostoli fuggono, tranne Giovanni, e non fugge la Vergine (vv. 185-87; 1164-71); Pietro rinnegò Gesù (v. 186), ma pianse ed ottenne il perdono in grazia delle sue lacrime (vv. 809-21; 825-26), mentre Giuda non si pentì; a differenza dei pontefici, il soldato che trafisse il costato del Crocifisso si convertì subito, proclamandolo Figlio di Dio (vv. 1072-94; 1212-24) e quelli che ne montarono la guardia alla tomba lo riconobbero quale divinità (vv. 2245-69), testimoniandone la risurrezione al sinedrio (vv. 2247-59; 2283-84) ed alla popolazione (vv. 2383-84).

Sebbene Gesù sia Dio e Dio sia l'onnipotente, dinanzi al quale non esistono forze antagoniste, a Dio si può resistere, perché, creandoci intelligenti, ci ha garantito una libertà che egli rispetta in piena lealtà (110). Dio, venuto a salvarci, non obbliga nessuno ad accettare la salvezza: è uno dei pilastri che reggono l'impalcatura teologica del *Christus* e che l'autore non si stanca di ribadire (111). A questo riguardo di Dio verso l'autodecisione umana, Giuda appone subito la conferma con il pro-

(109) Cfr. vv. 432; 509; 1117; 1425; 1554; 1666; 1675; 1740; 2409. La semplice persistenza della notazione basterebbe già a porne in evidenza il peso decisivo nel comportamento dei nemici; tuttavia la sua presenza viene spesso ancora accentuata da rilievi specifici: in 1117 se ne fa spiccare l'irrazionalità, in 1554 l'illegalità, in 1666 l'irritazione con cui s'accompagna, che in 2409 vediamo esasperata fino a fremerne; in 1665-66 si richiama che a concepire tanto livore fu il popolo prediletto, il quale aveva con Gesù comunanza di stirpe (vv. 509-10; 1117; 1740); in 434-36 il popolo ebraico viene proclamato dell'invidia come il campione per antonomasia.

(110) Ricorda invece *Prom.* 514: « L'abilità è assai più debole della necessità ».

(111) Ricorda la voce che parla a Giuda: vv. 249-51 e 262; ammonimento che la Vergine riprende, a breve distanza, in nome proprio: v. 339.

prio rifiuto ad ogni proposta di redenzione (112): l'uomo si determina, anche rovinosamente, ma sempre dal suo interno; nel precipizio ci si può gettare, non venire ineluttabilmente gettati.

Uno dei punti chiave dell'antropologia del *Christus* è l'integrità del libero arbitrio. Al culmine dell'estremo avvertimento che un araldo arcano rivolge a Giuda gli viene messa dinanzi la libertà di decisione guidata dall'intelletto (vv. 263-64); e subito sottentra la Vergine che investe il traditore dichiarandogli: « Tu hai compiuto questo delitto... questa è opera tua » (vv. 273-74). Quando poi Pilato offre l'alternativa se liberare Gesù o Barabba, « essi strepitarono che Gesù doveva per forza morir sulla croce, mentre bisognava lasciar libero il brigante, che aveva commesso delitti. Il governatore — continua il messaggero — si espresse in senso contrario a costoro, ma non riuscì a persuadere la folla, sebbene sembrasse sostenere una tesi sensata » (vv. 399-406): qui, come in seguito durante la scena della crocifissione (vv. 657-70), nella condotta dei pontefici ed in tutte le altre circostanze, si avverte un clima libero da qualsiasi coazione (113); i protagonisti operano così poco costretti che sem-

---

(112) Cfr. i vv. 200: « Tu non hai sopportato (i richiami di Gesù); in conseguenza potresti rendertene conto ben presto »; 224: « Ti renderai conto della tua temerità dopo averla gustata »; 236: « Adesso... tu non vuoi sfuggire al castigo »; 240-44: « Sei arrivato a tal punto di follia che, mentre c'è ancora la possibilità, cambiando parere, di prendere decisioni risolutive e cioè... gettarti ai piedi del Maestro e versare dalle tue palpebre lacrime ardenti, tu fisserai in alto un pendulo laccio per impiccarti »; 1438-42: « Dato che era un ladro, ordì l'uccisione di Dio e non volle convertirsi dalla sua malvagità, così bisognava che morisse, con questo destino fatale. Possa perire... in piena giustizia il malfattore, poiché rifuggì dall'immenso vantaggio della conversione ». In 707-11 viene specificato che Giuda « di sua piena volontà » causò la morte di Gesù, nonostante le attenzioni che il Maestro gli usò perché fuggisse il male; egli però non le « capì, per essere ormai impigliato nel laccio »: l'esplicita affermazione della piena volontarietà fuga ogni sospetto che possa venir sollevato da quel « non capire ». L'oscuramento dello spirito proviene da una intenzione precedente: non c'erano tenebre attorno, chiuse gli occhi; e così il cappio non fu causa, fu conseguenza della vanificazione degli appelli.

(113) Il richiamo, che ritorna più volte, all'insidia del serpente genesiaco ed al suo inganno, che causò la cacciata dei progenitori dalla patria terra assoggettandoli ad una sorte funesta (cfr. *Prol.* 16-18; vv. 1-7; 578-79; 943-49; 1649-50), non accenna mai alla caduta come ad una situazione inevitabile. La presenta sempre come un fatto storico, un qualcosa che avvenne, ma che sarebbe benissimo anche potuto non avvenire. Nel *Prologo*, dove per l'unica volta l'evento è visto nel suo compiersi, prima dell'« insidia del serpente » è posta la « nostra sventatezza », che appare quindi come il terreno su cui quella poté attecchire, ed il « giusto giudizio » che conclude il passo, riferendosi al castigo, conferma una volontarietà che non fu infirmata da nessun « inganno ». In tutti

brano addirittura muoversi senza motivazioni. E' l'abbassamento del livello morale in conseguenza d'un primitivismo d'impulsi che nasce dalla superficialità della coscienza, non la soppressione dell'indipendenza per disposizioni che vengano da una lontananza indefinita. Se l'uomo non vede è perché non se ne cura, non perché non lo possa (114); non ci sono cortine di bruma dinanzi ai suoi occhi. L'atmosfera che avvolge le azioni è limpida e solo le passioni la possono intorbidare: il Dio cristiano è luce (*Ioh.* 1, 4) ed il suo rapporto con l'uomo si risolve in rivelazione (115): è conforme alla natura di entrambi: un Dio che non fosse suprema verità che si dona sarebbe tanto inimmaginabile, quanto sarebbe stravagante un uomo che non l'accogliesse con l'adesione più compatta.

Perché l'accoglienza fidente da parte della razionalità uma-

---

gli altri luoghi il raggiro « del drago dal mobile sguardo » entra come un'occasione ed una componente: fu una tentazione; ma la tentazione non sopprime la libertà, la collauda.

(114) Fin dalle fasi iniziali del dramma il coro, rivolgendosi direttamente alla Theotokos, l'aveva esortata a stare in guardia dai Giudei, a non accostarsi « troppo da vicino ad individui esaltati », soggiungendo: « Violenta è la loro indole » (vv. 484-85) ed aveva continuato tracciando di quella gente un ritratto di estrema cupezza che riportava ad uno stadio di rozza ferinità, concludendo: « La sua disposizione di spirito è selvaggia, il suo temperamento testimonia un'indole barbarica » (vv. 486-88). Nella parte centrale Giuseppe ne rinnova gli accenti ammonendo ancora la Vergine alla cautela dinanzi alla folla nemica e prevenendola sulla violenza della loro indole (v. 1174) e poi consiglia la medesima prudenza a Giovanni, invitandolo a tenersi lontano « dal loro temperamento selvaggio e dalla loro natura caratterizzata da una mentalità che fa ribrezzo » (v. 1246). I vocaboli che paiono designare una predeterminazione costituzionale a particolari comportamenti, e quindi ridurre la libertà, non vanno però oltre all'accezione corrente di « contegno »: « indole », « temperamento », « natura » non sono qualcosa di nativo, di costante, d'insuperabile, sono la forsennata esibizione di quel giorno. Potevano non uccidere, uccisero: la libertà l'avevano e permaneva loro per seguire l'esempio di Pietro, ma certe prevaricazioni della libertà la coartano talmente che, in pratica, gli autori finiscono per seguire, inesorabilmente, l'esempio di Giuda. «Natura » è anche quella che ci si costruisce e la libertà può anche esplicarsi nell'autodistruggersi.

(115) Da questa posizione è lontanissimo Euripide: A. Rivier, *Essai sur le tragique d'Euripide*, 2e éd. entièrement revue, Paris 1975, a p. 90 asserisce che Euripide non è il poeta della verità: egli non dice ciò che sa, come non dice ciò che vede, perché non sa e non vede nulla che dia un senso sufficiente alla vita ed alla morte degli uomini: non ha coscienza che le cose ed il mondo esistano per il compimento di un disegno formato da tutta l'eternità. Sebbene il dono ordinario dei poeti — continua il Rivier — sia di percepire l'unità del cosmo, Euripide è un poeta a cui quest'unità non appare; ai suoi occhi è proprio del destino umano, non di avere un senso tragico, ma di essere privo di senso. Non ha una visione unica dell'uomo e della necessità e nemmeno una certezza relativa al significato ultimo dell'esistenza.

na non sia abdicazione della sua dignità, occorrono però prove, che ne soddisfino le esigenze logiche ed il *Christus* le porge, soprattutto con le illuminazioni tipologiche (vv. 1387-1401), con la potenza delle dichiarazioni di Gesù (vv. 1685-87), con la sicurezza delle sue profezie (116), con la lucidità della sua onniscienza (117), con la forza persuasiva dei suoi miracoli (118) e di quelli che la natura compì come partecipando alla sua Passione (119), con le testimonianze celesti (120) e con il parto verginale, di cui la Madre di Dio recava in sé un'esperienza saldissima (121). L'intelligenza, che ha la responsabilità delle decisioni, è pertanto illuminata con tutte le fonti speculative che le possono permettere un orientamento cosciente: le arrivano appelli e documentazioni molteplici che le offrono solide basi di assestamento. Tali testimonianze inequivocabili rendono grave la ripulsa (122), che, in un sornione tentativo di autodifesa,

---

(116) Cfr. vv. 452; 781; 893; 953; 956; 1004; 1008; 1191; 1197; 1562; 1680; 1685-89 (Gesù maestro dei profeti); 1824; 2065; 2459. Per quelle dei profeti cfr. vv. 1542; 1719; 1729 e per quelle comuni ai profeti ed a Gesù vv. 734-35; 867.

(117) Cfr. vv. 155; 158; 198; 270; 310; 313; 351; 1761-65 (« molte intuizioni piene di sapienza » che Giovanni attinse come da un abisso, reclinato sul petto di Gesù). Per alcuni rilievi sul problema della conoscenza umana e divina nel teatro classico vedi H. DILLER, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, (« Kieler Universitätsreden » n. 1), Kiel 1950, pp. 32.

(118) Cfr. vv. 305; 566; 672; 989; 1128-29; 1203-04; 1365; 1548; 1639; 1654; 2212-13; 2246; 2283-84; 2396; 2495-2503.

(119) Cfr. vv. 993-96; 1061; 1106-08; 1205; 1209-11; 1501-03; 2252-53.

(120) Cfr. vv. 170-72; 2256-61.

(121) Cfr. vv. 63-64; 119; 428; 512-16; 557-59; 560-65; 599; 769; 986-87; 1031-32; 1038; 1068; 1337; 1355-58; 1545-46; 2399-2402; 2502-03; 2579-80. Un altro prodigio di cui Maria non poteva aver dubbi, per averlo personalmente vissuto, era il nutrimento ricevuto dalle mani di un angelo (v. 1350), grazioso particolare novellistico attinto da apocrifi: cfr. *Vangelo di Bartolomeo* 2,15; *Protovangelo di Giacomo* 8,1; 13,2; *Dell'infanzia del Salvatore* 24; 40; 48; 51.

(122) Ai vv. 1547 e 1663 è detto che gli Ebrei, « proprio quelli che meno lo dovevano fare », uccisero Gesù: i miracoli che egli compì immediatamente sotto i loro occhi si ritorcono ad accusa. Non vollero, non possono dire che non seppero: il loro è il dramma dell'iniquità perseguita. Quell'accorato palpito umano che nella classicità era sotteso allo spettacolo di una mente angosciata che non riusciva a scorgere la via, qui si raggela nella determinazione di imboccare la strada di un male manifesto. La perspicuità visiva delibera il proprio accecamento: è un'aberrazione logica di cui la vita offre però una profluvie d'esempi, che nel *Christus* sono ipostatizzati nei pontefici e sinedriti (vv. 2390-92). Non basta che ci sia la luce perché si veda e la verità, così ufficialmente da tutti osannata, in molti suscita un'apprensione che trapassa in rancore, per finire in un disdegno che tenta di sopprimerla emarginandola. La menzogna diventa allora direttiva e movente di vita: cfr. 2378-79.

può giungere anche, senza eccessive difficoltà, a narcotizzare la coscienza (123), la quale può perdurare in questo torpore indotto, come può anche risvegliarsi, « soffrendo una sofferenza tremenda », perché « tutto ciò non passerà via impunemente » (vv. 1053-57; cfr. 1888-94). Quantunque l'ordinaria serie dei fatti possa, in qualche caso, addurre situazioni che riflettono una luce obliqua capace di abbacinare il ragionamento, per cui la logica sembra urtare nell'aporia (cfr. vv. 1024-33), tuttavia, se lo spirito si raccoglie in un severo esame degli elementi a sua disposizione, arriva con certezza alla riscoperta della verità (124), la cui proiezione nel campo morale è costituita dalla virtù.

Di essa il Teologo imbastisce una celebrazione (vv. 1139-47) che, in grazia della pesantezza del materiale centonico non sufficientemente interiorizzato, lascia affiorare qualche venatura che oscilla tra l'astratto ed il declamatorio (125); di questo pro-

---

(123) Nei vv. 1060-62 la Vergine rinfaccia ai Giudei: « Non vi date pensiero di aver ucciso il Signore, sebbene vediate tutta la creazione tremare; anzi siete gonfi di boria per la vostra caccia alla strage ». L'ottundimento può raggiungere punte di esaltazione che capovolgono completamente la realtà delle cose; se nella tragedia antica spesso i personaggi non riuscivano a vedere, qui riescono a non vedere. Nel *Christus*, in cui la luce è a disposizione per qualsiasi atto mentale, spicca tanto più crudamente questo abbuiamento completo: accanto agli abissi della redenzione si spalancano quelli della perdizione.

(124) Cfr. vv. 1034-38. Nei vv. 2393-2408 troviamo un altro passo in cui ci viene rappresentata la salda sicurezza con la quale un pensiero leale giunge a costruirsi una persuasione valida e chiara. In luogo della tensione ansiosa del brano precedente, nel quale la Vergine ricontrollava un fondamentale episodio autobiografico in un'investigazione che mirava a fugare un sospetto improvviso, qui ella ripercorre in serena contemplazione verità di cui era ben persuasa: la stessa animazione polemica che si diffonde nelle parole riverbera su di lei un'aura di compiacimento che testimonia una fede tranquilla. Con analoga sincerità, ma con ben diverso stato d'animo, si rivolge ai pontefici il picchetto che aveva montato la guardia alla tomba (vv. 2210-23): mentre la Vergine ripensava a concetti lungamente familiari, la truppa è sbalordita da una novità inattesa; la sua schiettezza è soprattutto immediatezza; quasi più che dire la verità, la lascia erompere dalla sua stessa emozione. Nella loro semplicità militaresca quei soldati possono chiedersi se sia il caso di manipolare gli eventi dinanzi al governatore, ma non pensano un attimo di rielaborarli dinanzi a se stessi; a lui debbono fare una relazione normalmente credibile, per sé possono conservare il loro stupore. Quei fatti li inclinano alla spiegazione della divinità (vv. 2245-69), che però si rendono conto di non poter proporre a Pilato. Capiscono che la credibilità di quei prodigi è legata all'autopsia.

(125) Sotto questo tono, che rievoca il sermone pronunciato in stile magistrale, si avverte tuttavia la virile raccolta riflessività particolarmente consona con la figura del Teologo, il quale vi si sente stimolato soprattutto dinanzi alla saggia nobiltà del sinedrita Giuseppe: difatti, dopo averlo salutato con quelle considerazioni al suo apparire, vi ritorna nel commiato (vv. 1801-05),

gramma ideale, oltre all'enunciato, nel *Christus* abbiamo anche l'attuazione pratica, che la Vergine (126), il Battista (vv. 1389-99), il Teologo (vv. 1003-04; 1149; 1637-42...), Giuseppe (v. 1249) realizzarono nelle loro vite. Lungo i secoli poi, esempi sublimi di una consacrazione totale alla verità, creduta per fede alla luce della grazia ed eretta sul fondamento della ragione, furono i monaci ed i martiri (vv. 1741-49), i quali, sebbene non fossero, come gli Ebrei, « della sua stessa razza », aderirono a Cristo, tutto immolandogli attraverso alle prove più terribili, che essi superarono « con salda perseveranza » (v. 1745) e con « una fede inconcussa » (v. 1749). La loro era la suprema sfida al sensibile in nome dell'ancora invisibile, il limite estremo della sicurezza spinta fino ad oltrepassare quelli che sembravano i confini dell'assurdo. E che non fosse una certezza un po' relativa e gratuita, sul tipo delle tesi inalberate dalle varie scuole, era dimostrato dal fatto che ci costruivano sopra la vita (127).

Sorgente di una così indomita energia interiore era la contemplazione di Cristo che soffriva innocente (*Prol.* 13; vv. 432; 700-06; 716-19; 1821), ma perdonava (vv. 222-23; 815-19; 821; 825-26), perché era per natura benefattore (v. 1739; cfr. 145; 273; 293; 341; 700; 1666; 1718; 1750); tuttavia egli era anche giudice che sarebbe venuto « nella gloria del Padre a giudicare i vivi ed i morti e a dare a tutti quello che si sono meritati »

---

suggerendo un ambiente morale in cui dominano limpidezza di visione intellettuale e serena autonomia di opzioni morali. Non affiorano né interferenze né angosce: l'uomo decide e lo può fare con calma sovrana.

(126) Il poeta le fa esporre, in uno squarcio autobiografico, il proprio tenore di vita, improntato alle più tipiche virtù muliebri (vv. 537-52). Lo stesso difetto d'interiorità, che smorza il valore poetico del passo lasciandogli superstite un'ombra di ostentazione, proclama con categorica evidenza la piena autonomia personale nell'impostazione della propria esistenza. Oltre ad esercitare con impegno «tutte le virtù che sono state trovate come caratteristiche di una donna per bene» (vv. 538-39), ella spiccò come modello supremo di verginità (oltre alla nota 121, cfr. vv. 65-67; 519-26; 553-55... e l'epiteto costante di « Vergine »), di fede (che fu il motivo della sua vita e l'anima della sua grandezza) e di speranza (vv. 590-92; 613; 919; 1609).

(127) R. Schaerer, *L'homme devant ses choix dans la tradition greque*, (« Publications Universitaires de Louvain »), Louvain 1963, pp. 27-28, a proposito di Edipo, scrisse: « Il dramma libera quanto sussiste in noi di libertà quando tutto il resto è sparito, la libertà allo stato puro, che non è la libertà di potere, ma la libertà di giudicare ». La libertà « allo stato puro » non è però quella di poter unicamente giudicare, ma quella di poter tradurre nella pienezza della vita i propri giudizi: la prima è il ripiegamento su di un velleitarismo sterile che accetta alla propria attività limiti non imposti dalla ragione. Caso mai siamo allo stato « astratto » o forse a quello di surrettizie complicazioni di coscienza, non a quello « puro ».

(128). Aveva, certo, concesso grandi benefici a Giuda (vv. 302-07; 314-16), aveva avanzato la sua condiscendenza fino a mettergli in mano tutto il denaro della comunità per dargli la soddisfazione di maneggiarlo e per sottrarlo alla tentazione di procurarselo per vie oblique (vv. 308-09; 318-21), la sua magnanimità però non aveva nulla a che fare con una fiacca arrendevolezza, per cui, dinanzi alle colpe di Giuda e di Pilato (129), avrebbe fatto loro pagare il giusto castigo dei delitti commessi (130), come lo avrebbe pagato il popolo ebraico per il deicidio (131). Suo scopo e suo desiderio era però principalmente quello di premiare (132).

Gesù venne a liberare gli uomini dalle catene del peccato (cfr. vv. 447; 2528-31; 2532-34); per raschiare via la perniciosa vecchiaia della colpa, ridando una giovinezza rigogliosa (vv. 938-46; cfr. 2576), per condurre al cielo gli uomini (vv. 584-85), ai quali offerse i mezzi di salvezza (v. 2523), « perché il male non durasse imperituro » (*Prol.* 19), egli si fece « mortale » ed affrontò il supplizio « rendendo, nella sua amorevole bontà, in-

---

(128) Vv. 217-18. Il coro, impressionato dalla subitanea conversione del soldato che, dopo aver trafitto il Crocifisso, lo proclamò Dio, si purificò e gli si votò, ungendosi con il sangue che sgorgava dal suo costato (vv. 1085-94), esclama: « Che il vindice occhio del Signore... possa operare qualcosa contro di essi... Venga la giustizia, venga palesemente il più in fretta possibile sugli assassini » (vv. 1097-1100), ed è un'implorazione che, poco dopo, quasi ad autenticarla, viene ripresa dal Teologo (vv. 1196-99) e poi addirittura dalla Vergine stessa (vv. 1407-10). La qualità dei personaggi che se l'assumono in proprio testimonia che questa è una preghiera di fede, non uno sfogo di rabbia (cfr. v. 259): sollecitando il giudizio non fanno altro che acconsentire, in adorazione, all'eterno piano divino. Il loro senso della giustizia si cautela dallo scadere a rancore perché si sublima in quello del Padre: i sentimenti del *Christus*, per quanto fervidi di un'appassionata esuberanza, sono sempre accuratamente inquadrati in una solerte e rigorosa visione teologica.

(129) Vv. 1411-14 e *passim*. Naturalmente soprattutto dinanzi alle colpe di Giuda, il cui delitto era incommensurabilmente più grande di quello del procuratore, estranco alle testimonianze bibliche e ricattato dal sinedrio con ignobile perfidia. Sebbene quindi sia addossata anche a Pilato — come a tutti i peccatori in genere — l'incriminazione di non aver raccolto l'offerta del Redentore di astergerne le mani criminali in linfe fluenti (vv. 221-23), è chiaro che essa verte in primo luogo su Giuda, al quale si riferisce anche la maggior parte delle predizioni sinistre che ritornano frequenti nel dramma.

(130) Cfr. vv. 218-20; 224-25; 231-39; 244-45; 252-54; 276-82; 300; 332; 342-43; 1407-18; 1423-26; 1427-32; 1434-44; 1690-99.

(131) Vedi, oltre a qualche passo della nota precedente, i vv. 255-58; 431-32; 747; 786-92; 1095-98; 1196-97; 1202; 1560-61; 1574-86; 1668-84; 1700-11; 1713-15; 1751; 1788-91.

(132) Vedi nota 251 ed il testo che segue.

corruttibile ciò che si era lasciato corrompere e dando la vita alla stirpe dei mortali » (133).

Giudizio, castigo, premio, chiamata ad un rinnovamento sublime presuppongono una reazione dell'individuo che ne investa tutta la personalità, concretandosi in responsabilità, ed implicano un nitido campo di valori spirituali e morali. Nel *Christus* sono chiare le vie tanto di Dio che degli uomini; se la nostra intelligenza entra nel buio, è nel mistero che la trascende, non nell'area che le compete, come, se si sente spinta a deviare, lo è ad opera delle passioni sregolate e non di indicazioni che scendano dall'alto. L'uomo si muove in un clima luminoso; le tenebre, semmai, se le avvolge dall'interno.

FRANCESCO TRISOGLIO

(133) *Prol.* 20-23. Che la missione di Cristo sia stata quella di sottoporsi alla morte per salvarci è la struttura centrale che regge il dramma e che viene osservata da un gran numero di angolature diverse e complementari: cfr. vv. 20-22; 163; 203-04; 447; 568-71; 582-83; 656; 718-19; 736; 771-72; 928-31; 934-46; 1113; 1368-72; 1384-86; 1406; 1424; 1497; 1510-12; 1516; 1521-25; 1530-36; 1642-53; 1662; 1733; 1927-29; 2533; 2536-40.

C. FABRO

LA NEGAZIONE ASSURDA

Nel secondo centenario della I ed. della Kritik der reinen Vernunft (Riga, 1781)

QUADRIVIUM edizioni, 1982, pagg. 48, lire 1.500

A proposito di

PROBLEMATICA
DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Ho ricevuto dal prof. sac. Paolo Pifano diverse lettere di rammarico per la critica ad un suo scritto (ASPRENAS 1980, 2-3) apparsa su RENOVATIO (1982, 1) nell'articolo dal titolo suindicato.

Mi dispiace che il prof. Pifano intenda « *non avviare un dialogo* » con l'illustre suo critico e si precluda, così la via più semplice e più efficace per chiarire e difendersi. Tanto più che il suo critico si vede talvolta collaborare alla stessa rivista ASPRENAS.

Comunque volentieri riporto (come mi si chiede) dalla sua prima lettera, scusandomi del ritardo, la sua puntualizzazione all'« *accusa di diffidare l'autorità e di disattendere i richiami del Papa* »:

« *Mi preme far sapere ai lettori di "Renovatio" che la voce del Papa è stata e rimane un punto di riferimento obbligato e imprescindibile del mio insegnamento e del mio essere sacerdotale; fuori di essa avvertirei disagio, confusione, disorientamento. Non è né merito né vanto; solo una preziosa sensibilità che mi è stata trasmessa da venerati maestri e che ora, con gioiosa ed intatta fedeltà, cerco di rinverdire nel cuore dei miei studenti.* Sac. PAOLO PIFANO ».

(a. b.)

IL FONDAMENTO METAFISICO DELLA LEGGE NATURALE

Parte I

Introduzione

Il positivismo e altri sistemi ad esso affini anni fa sembravano di aver demolito e sepolto per sempre la teoria filosofica della legge naturale. Da diversi anni in qua si sta notando un ritorno al valore della legge naturale. Il clima di demitizzazione va perdendo il suo carattere di notorietà e di influsso nelle discipline filosofiche, giuridiche e teologiche.

Anche nel campo teologico protestante si nota un certo ritorno all'affermazione della importanza della legge naturale. Nel campo teologico cattolico, invece, si nota oggi un certo sbandamento, un allontanamento dalla tesi tradizionale relativa all'esistenza della legge naturale.

Quali le ragioni? La natura, se viene negata, si prende la rivincita. La legge naturale, se viene negata, si prende anch' essa la rivincita, perché la natura umana nella quale essa si radica, è indistruttibile e immutabile nella sua struttura metafisica. E' innegabile che l'uomo avverta l'esigenza di valutare le sue azioni non come meri fatti o fenomeni che vertiginosamente si succedono in lui, ma secondo leggi o norme che trascendono i fatti stessi e che quindi gli si presentano come dei parametri di natura ontologico-etica, capaci di definire la sua attività sotto l'aspetto del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto.

Il senso della giustizia porta l'uomo ad ammettere l'esistenza di vere leggi oggettive, immutabili e necessarie davanti alle quali intende valutare rettamente la sua attività; e ciò tanto più quando egli avverte che nel mondo dell'esperienza quotidiana queste leggi vengono conculcate, disprezzate e perfino negate. Lo statualismo e il positivismo delle leggi giuridiche sono sfociati, come avvertiva Pio XII nella *Summi Pontificatus*, negli orrori dell'ultimo conflitto. Il diritto naturale, afferma egregiamente A. Rosmini, brilla di uno splendore insolito quando viene conculcato o violato (1).

Il problema che ci poniamo è la ricerca del fondamento metafisico della legge naturale. La soluzione da dare al problema comporta, come è ovvio, già l'accettazione della tesi della esistenza di una legge naturale. Ora è precisamente questa la tesi fondamentale in questione: esiste una legge naturale? Solo se si risponde affermativamente a tale domanda, ci si può domandare ulteriormente: qual è il fondamento metafisico, cioè *ultimo* nell'ordine dell'essere, della legge naturale? Non possiamo quindi prescindere assolutamente dal rispondere alla prima domanda.

I L'ESISTENZA DELLA LEGGE NATURALE

1. *Le definizioni principali della legge naturale.*

Possiamo affermare in linea generale — e l'etnologia ce ne dà una splendida conferma — che tutti gli uomini distinguono naturalmente ciò che è bene e ciò che è male e sono portati a riconoscere delle leggi e diritti naturali intesi come inclinazioni della stessa natura umana, che si presentano alla coscienza come obbligazioni, le quali dettano che la perfezione autentica cui aspira la persona umana consiste nell'adeguazione o conformità della medesima a quelle norme o inclinazioni della natura razionale. E ciò indipendentemente da ogni legge positiva umana.

« La legge o diritto naturale viene generalmente intesa come un ordine vincolante, doveroso e valido della convivenza umana, come un ordine normativo a carattere etico, razionale, immutabile, divino derivante da un ordine obiettivo esistente

(1) A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, volume I, Padova 1967, pp. 103-104.

nelle cose stesse e che è originariamente dato con l'uomo stesso, e che gli impone come norma fondamentale di essere uomo, di agire da uomo (*esto vir*), per cui vale assolutamente e universalmente, almeno per quel che riguarda i principi essenziali, in tutti i tempi, in tutti i luoghi e per tutti gli uomini, indipendentemente da una istituzione positiva dell'autorità civile » (2).

Le difficoltà sorgono quando si deve determinare il significato dell'aggettivo « naturale ». La legge è detta « naturale » perché si radica nella natura dell'uomo.

F. Delhaye, seguendo un autore spagnolo (3), rileva *venti* significati diversi del termine « natura » durante il corso della storia (4). Se consultiamo il *Vocabolario tecnico e critico della filosofia* del Lalande e il *Dizionario della lingua filosofica* del Foulquié osserviamo le principali definizioni riguardanti la legge naturale e che sono ancora in uso. Ci limiteremo a rilevarne i significati più comuni. La natura designa il mondo esterno che costituisce l'oggetto delle scienze della natura in opposizione al mondo interiore del pensiero, come alle trasformazioni operate dall'uomo nel mondo esterno, trasformazioni che dipendono dalle scienze umane.

In un senso meno generale, si intende per « natura » « il principio che produce lo sviluppo di un ente e che realizza in esso un certo tipo ». Natura è anche « l'essenza di un ente, l'insieme delle proprietà che lo costituiscono »; i suoi elementi caratteristici, la sua struttura fondamentale, il dato nativo che è la fonte delle sue ricchezze e del suo comportamento. Per questo motivo un ente può essere classificato in una certa specie e distinto da enti di specie diversa. Se si tratta di un ente vivente, la sua natura non è puramente statica, come è quella di un minerale, ma è anche dinamica.

Il termine natura è quindi applicato a tutto ciò che è « innato, istintivo, spontaneo in una specie di essere quale è ad es. l'umanità ...; esso si oppone a ciò che è acquisito mediante l'esperienza individuale o sociale. Si oppone pure alla civiltà, alla riflessione, a tutto ciò che è artificiale o voluto ». Applicato all'uomo il termine natura non significa solo le proprietà fisico-chimiche e biologiche ma lo spirito, la realtà superiore all' animale, e cioè l'intellettualità e la libertà.

(2) R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso di Aquino*, Roma 1978, p. 6.

(3) R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, Madrid 1951, pp. 41-78.

(4) F. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Louvain 1960, pp. 20-21.

Alle volte il termine natura è sinonimo di temperamento. Nell'ordine teologico « natura » si distingue dal termine « grazia », in quanto la prima caratterizza l'uomo nel suo essere uomo, in ciò che egli è in virtù della sua essenza e in quanto tale si distingue da Dio suo Creatore; la seconda, invece, significa un dono e cioè la partecipazione gratuita che Dio fa della sua stessa vita e natura all'uomo, superante le esigenze positive della natura del medesimo.

Per ciò che riguarda il termine « naturale » dobbiamo rilevare che esso presenta tutti i significati del termine natura e può essere pertanto opposto ad « acquisito, artificiale, umano, violento, soprannaturale ecc... ».

Per quanto riguarda la legge naturale il Vocabolario tecnico e critico della filosofia (Lalande) la definisce: « Dal punto di vista morale, la legge naturale è il principio del bene come esso si presenta alla coscienza ». Nel suo Preambolo la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo » del 1789 ricollega il diritto naturale alla condizione umana cioè al fatto che un uomo è uomo. La Carta dell'O.N.U. del 1948 contiene la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo fondati sul fatto che tutti gli esseri umani sono *eguali* perché aventi la medesima natura razionale (primato della persona umana). La stessa Organizzazione il 20. 11.1959 ha emanato la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* nella quale si afferma che il fanciullo è *uomo* e quindi persona anche prima della nascita cioè fin dal seno materno e come tale ha diritto alla assistenza prenatale. La *Dichiarazione* ha una singolare portata, poiché è una deliberazione della maggiore organizzazione politica del mondo, potente atto pratico di volontà fatto per affermare ed inserire un complesso di principi e criteri nella realtà. Quest'atto pratico di volontà è una scelta tra due concezioni: l'una che metteva capo a valori collettivi e impersonali, come società, nazione, sangue, razza, classe, Stato e simili e subordinava a detti valori l'individuo, la persona umana e le libere formazioni sociali; l'altra, la più antica e coincidente con le spontanee certezze della coscienza comune, riteneva *valore supremo la persona umana, fine inviolabile,* non riducibile per nessun modo a mezzo. Tutto il resto, realtà naturali e collettive sono mezzi e valori strumentali per questo fine. Le Nazioni unite hanno scelto questa seconda concezione, che coincide con le certezze della coscienza umana e comune (5).

(5) Cf. F. CAPOGRASSI, *Opera omnia,* vol. V, 35 ss. La persona umana è detta valore supremo non in senso assoluto (nel caso s'identificherebbe con Dio), ma in relazione a tutto ciò che è ad essa inferiore o eguale.

Alcuni oggi rigettano il termine « natura » e lo sostituiscono con « essenza dell'uomo »; « patrimonio comune a tutti gli uomini »; « persona umana ».

2. *Cenni storici sulla legge naturale.*

Non tutti però nel campo filosofico, sociale e giuridico riconoscono l'esistenza della legge naturale. Possiamo dire che « l'idea autentica della legge naturale è retaggio del pensiero greco e di quello cristiano » (6). La Grecia dei poeti riponeva il fondamento delle leggi nella volontà degli dei; la Grecia dei Sofisti sostituì alla volontà divina la volontà umana, spesso ridotta a puro arbitrio e al diritto del più forte; la Grecia dei filosofi classici scoprì un terzo elemento su cui fondare il diritto che chiamò natura (*physis*). Il primo accenno alle leggi secondo natura lo troviamo in Eraclito. Quindi in Sofocle (si legga Antigone ove si parla di « leggi non scritte e incrollabili degli Dei ») e in Aristotele che fissa la distinzione del giusto (o del diritto) in naturale e legale. Con gli Stoici la natura viene intesa come una universale realtà di cui partecipano tutti gli uomini con venature panteistiche. La natura viene elevata a norma universale di vita. Vivere secondo natura è vivere secondo la retta ragione. Nel concetto di legge naturale si esprime la tendenza del pensiero greco di riferire « la legge all'essere, cioè all'unità oggettiva del mondo in quanto cosmo, un ordine di cose ontologico permanente, che è nello stesso tempo l'ordine ideale di tutti i valori e il fondamento della vita umana e della libertà » (7).

Presso i filosofi e i giuristi romani non solo troviamo affermazioni chiarissime circa l'esistenza della legge naturale (8), ma osserviamo anche che tale legge viene portata ad un pieno inserimento nella dottrina giuridica e nella vita pratica.

La Rivelazione cristiana conferma autorevolmente molte cose riguardanti la legge naturale insegnata dai pensatori greci e

---

(6) J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, tr. it., Milano 1953, p. 99; ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, tr. it., Milano 1977, p. 55.

(7) W. JAEGER, *Eloge de la loi. L'origine de la philosophie légale et les Grecs*, in *Lettres d'Humanité* VIII (1949) I, p. 41.

(8) « Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus..., verum ex natura ipsa arripuimus » (CICERONE, *Pro Milone* 4, 10). « Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria » (ID., *De Legibus* I, 6, 18-20).

romani e la porta a compimento. Il testo di Rom, 2, 14-15 fu molto commentato dai Padri della Chiesa, i quali, « pur desumendo dal Decalogo e dal Vangelo i principi supremi del diritto naturale, accolsero altresì su questo argomento in gran parte, le dottrine dei giuristi romani, che sulle tracce dei filosofi greci e specialmente degli Stoici, avevano similmente ammesso l'esistenza di una legge di natura, quale presupposto delle leggi positive. Questa concezione giusnaturalistica trasmessa ai canonisti e in genere agli studiosi del Medio Evo, fu sviluppata dalla filosofia scolastica, come appare soprattutto nel sistema di S. Tommaso; ed ebbe una certa funzione regolatrice in tutta la civiltà successiva. Può dirsi che gli elementi essenziali del pensiero classico non andarono mai perduti, nonostante il rivolgimento operato dal Cristianesimo, ed anzi dovettero a questo una nuova vita » (9).

La concezione più perfetta della legge o diritto naturale la troviamo in S. Tommaso d'Aquino. Per l'Angelico, infatti, la parola « naturale » nel campo della legge e del diritto naturali, significa « ciò che è causato dai principi intrinseci della natura umana (*a natura*), e che perciò conviene ad essa in quanto tale, secondo la sua essenza, e secondo che la sua naturale inclinazione la spinge al debito fine (*secundum naturam*); il diritto come la morale è « rispetto del fine ». La legge naturale sarà così la legge della nostra essenza come persone umane, considerate non in astratto ma in concreto, in quanto consiste nella concordanza della nostra condotta con i fini esistenziali pretracciati nella nostra natura da Dio stesso... La legge naturale non è altro, nell'uomo, che quella disposizione o capacità naturale con la quale egli può riconoscere ciò che gli è fondamentalmente richiesto per la sua autorealizzazione, per il suo autoperfezionamento. E la somma possibile di tali esigenze fondamentali dell'uomo per realizzare se stesso, sono appunto la legge o diritto naturale della ragione ».

« La legge naturale, quindi, esprime quel complesso di principi pratici fondamentali che la nostra ragione scopre prendendo coscienza del finalismo della propria natura umana che ha origine nella sapienza di Dio, creatore e fine di tutte le cose. Per questo S. Tommaso definiva la legge naturale *"la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale"* attraverso l'inserimento in noi del lume di ragione » (10).

---

(9) G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, 13 ed. Milano 1965, pp. 22-23.

(10) PIZZORNI, *o.c.*, pp. 347-348.

Dopo la morte dei grandi dottori della Scolastica, la teoria della legge naturale fu negata dai Nominalisti, per i quali non esiste il concetto di «natura» come essenza o struttura permanente e principio intrinseco di attività di un ente, in quanto l'ente si risolve nei singoli istanti che gli vengono concessi da Dio. Di qui l'impossibilità di una legge naturale, che scaturisce cioè dalla natura stessa dell'uomo e ne esprime le esigenze o finalità intrinseche, essenziali. Per G. d'Occam, la legge morale dipende dalla volontà di Dio, puramente e semplicemente; Dio avrebbe potuto stabilire un ordine morale, diverso. Pertanto la legge divina, ciò che noi dobbiamo fare, può esserci nota solo per Rivelazione (11). Lutero insegnò la stessa cosa ma partendo dalla teoria gnostica della corruzione totale della natura umana, la quale rende impossibile all'uomo conoscere con la sua ragione ciò che è bene e ciò che è male. Le esigenze etiche sono conoscibili solo mediante la Rivelazione, mediante i comandamenti di Dio. In questa prospettiva Dio si presenta come un *tiranno* (12).

La stessa dottrina la troviamo anche in Cartesio, il padre del soggettivismo moderno. Per il pensiero moderno l'uomo ha il fondamento del suo essere solo in se stesso. L'essere dell'uomo si afferma e si pone mediante la sua attività spontanea, che è indipendente da qualsiasi legame con l'Essere trascendente personale. In questo senso l'essere dell'uomo è libero in modo incondizionato e pertanto la sua struttura o essenza dicesi *libertà autonoma originaria* o trascendentale. La libertà, nel caso, viene intesa in senso *ontologico, metafisico* e non già in senso psicologico.

Per il pensiero moderno il reale è fondato sulla coscienza dell'uomo; la *coscienza* è *vita* cioè *attività* e tale *attività* è *volere*, volontà assoluta, incondizionata. La volontà qui va intesa non come una potenza dell'anima umana, ma come l'indipendenza assoluta dell'attività e dell'essere dell'uomo da ogni norma o influsso di qualsiasi essere estrinseco per cui l'uomo ha il fondamento del suo agire e quindi del suo essere (che per il pensiero moderno fanno tutt'uno) solo in sé stesso.

M. Heidegger, che, nelle sue opere ha fatto una diagnosi acuta dell'« anima » del pensiero moderno, afferma con estrema

---

(11) Cf. G. D'OCCAM, II *Sent.*, d. 19, a. 1. Sull'argomento cf. R. GUELLY, *Philosophie et théologie chez G. D'Occam*, Parigi 1947, p. 313; DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, tr. it. Firenze 1948, vol. III, pp. 42-49; M. DE GANDILLAC, in *Histoire de l'Eglise* par Fliche et Martin, Parigi 1951, t. XIII, p. 432.

(12) Cf. LUTHER, *Werke*, ed. Weimar, I, p. 220 s.

chiarezza quanto segue: « Ma poiché in seno alla metafisica moderna l'essere dell'ente si è determinato come volontà e quindi come voler-sé-stesso, e poiché il voler-sé-stesso è già come tale un saper-sé-stesso, l'ente, il *subiectum* è nel modo del saper-sé-stesso, cioè nel modo dell'*ego cogito*. Ma la *co-agitatio* è in sé stessa già un *velle*, un volere. Con la soggettività del soggetto è presente la volontà come sua essenza. *La metafisica moderna, in quanto metafisica* della soggettività, pensa l'essere dell'ente nel senso della "volontà" » (13).

Ora, questa concezione, che ha raggiunto il suo definitivo compimento nell'*idealismo assoluto*, da una parte, e nel *marxismo* (*homo sui faber* mediante la prassi quale categoria fondamentale) e nell'*esistenzialismo ateo* (14), dall'altra, la troviamo già in Cartesio.

Indubbiamente, Cartesio esalta il pensiero umano come autocoscienza o *cogito* nella cui conoscenza chiara e distinta trova il criterio della certezza, però « il *cogito* ha come oggetto il *dubbio*, anzi, l'*esperienza del dubbio radicale*, il quale non riguarda l'apparire ma l'essere e la verità dell'essere. Il dubbio si presenta come il fondamento della verità. Ciò significa che la conoscenza è concepita *come negatività attiva* nel senso che la negazione è il momento costitutivo dell'affermazione: è la mediazione del non essere a rendere possibile l'affermazione dell'essere » (15). « La vera posizione iniziale del pensiero cartesiano è il dubbio » (16).

Ora il dubito-cogito, per Cartesio, s'identifica col *cogito-volo*. Il dubbio, come del resto ogni atto di conoscenza giudicativa per Cartesio, dipende dalla volontà, la quale s'identifica con la libertà. In Cartesio troviamo due concezioni della libertà: la prima è la facoltà di comprendere e giudicare (17).

« Cartesio non riconosce l'intelletto dianoetico e per lui la formazione del giudizio *è sempre* opera della volontà, a cui l'intelletto sopperisce soltanto le percezioni (18). Anche nel caso

(13) M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort « Got ist tot »* in *Holzwege*, Frankfurt a M. 1950, p. 224; tr. it. Firenze 1973, pp. 223-224.

(14) « C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles et l'acte est l'expression de sa liberté » (J. P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Parigi 1943, p. 513).

(15) C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, 2 ed. Roma 1969, p. 1005.

(16) A. LANTRUA, *Sulla legittimità del dubbio come posizione gnoseologica iniziale* in *Cartesio* (opera in collaborazione pubblicata in occasione del III centenario della nascita) Milano 1937, p. 558.

(17) « Les actes de cette volonté, c'est à dire les jugements » (IV *Medit.*).

(18) Cf. CARTESIO, *Principia philosophiae*, vol. I, 34; ed. Adam-Tannery.

della rappresentazione chiara e distinta, il giudizio non è determinato dall'intelligibile, ma dalla volontà, e se l'evidenza è necessitante, essa lo è, nel sistema cartesiano, non rispetto all' intelletto, ma rispetto alla volontà. La funzione della volontà non è più limitata, come nel sistema tomistico, a integrare col suo impulso la cognizione difettiva e determinare così l'attuazione del giudizio, *ma è stata estesa alla formazione del giudizio nella sua universalità.* In questo senso si potrebbe dire che ogni verità è, data la dottrina delle vérités éternelles, una rivelazione, così ogni cognizione è, data la volitività del giudizio, un *atto di fede.* Tanto il giudizio astratto-speculativo quanto il giudizio storico-pratico sono *formati dalla volontà, e non c'è al sommo della scala dell'evidenza un giudizio dato da autodeterminazione dell'intelletto* o, per esprimersi più correttamente, dalla determinazione dell'intelletto mosso dal suo oggetto, proprio adeguato e totale, ma tanto al sommo quanto all'imo di quella scala gli intelligibili appresi staticamente dall'intelletto non si compongono o dividono se non per l'azione della volontà. Cartesio concepisce tutti gli assensi sul tipo dell'assenso di fede del sistema Scolastico » (19).

Se questa è la dottrina di Cartesio riguardo all' influsso della volontà sulla struttura del giudizio, ne segue che *all'origine di ogni giudizio — sia quello di 2+2=4 o il « cogito ergo sum » — c'è un atto di libertà.*

Ci troviamo così davanti ad una seconda concezione o dottrina della libertà escogitata da Cartesio, la quale implica « l' autonomia dell'uomo di fronte alla verità in quanto egli è responsabile della verità. E' quest'autonomia che costituisce l'essenza del *cogito* e attesta che la verità è cosa umana, per il fatto che io devo attuarla perché essa esista: di qui per Cartesio, il giudizio consiste nella adeguazione della volontà e nell' impegno (engagement) libero del mio essere » (20).

L'uomo, per Cartesio, è l'essere mediante il quale la verità appare nel mondo. E' vero che solo per Kant l'uomo costituisce la verità, mentre per Cartesio egli non fa che scoprirla, perché Dio ha già fissato le relazioni che sostengono le cose fra di loro. *Ma ciò non toglie che, per Cartesio, all'origine di ogni giudizio ci sia un atto di libertà.*

La controprova di tale asserto la troviamo nella dottrina

(19) R. AMERIO, *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio,* in *Cartesio,* ed. *c.*, p. 30.

(20) FABRO, *Introduzione all'ateismo,* p. 977.

cartesiana sull'essenza metafisica di Dio e sulla costituzione delle cosiddette « verità eterne ». « Dio, per Cartesio, è *causa sui*. Questa espressione, presso Cartesio, ha un senso positivo: Dio è certamente l'autore e la sorgente del suo essere e tuttavia — ed è qui il colmo del paradosso — a questa causalità non corrisponde alcuna effettualità » (21). Dio è *sui causa*; ma non è effetto di se stesso (22).

Se consideriamo con più attenzione il pensiero di Cartesio su questo punto, noteremo che egli intende l'essenza divina in una maniera del tutto diversa da quella della quasi totalità dei teologi: come una energia senza limiti, quindi infinita, capace di farsi esistere, cioè di darsi l'esistenza. Cartesio possiede l' idea di Dio quale Essere infinito. Ma la infinità per lui si identifica con l'Onnipotenza per cui l'esistenza divina invece di essere considerata come l'elemento costitutivo della perfezione divina, è esigita da essa come l'effetto è esigito dalla sua causa. Di qui il carattere dinamico dell'essenza divina rispetto all'esistenza divina. Sebbene l'essenza divina funga da *causa formale* rispetto all'esistenza divina per cui viene a mancare tra loro il rapporto di dualità come avviene nell'esercizio della causalità efficiente, tuttavia Cartesio considera la funzione dell'essenza divina mediante lo *schema* della causalità efficiente, conservando così al rapporto dell'Essere divino con se stesso il carattere dinamico (23). Pertanto l'essenza divina è concepita da Cartesio come una potenza infinita che si dà l'essere. Quindi Dio sarebbe « un'Azione pura, un'Efficienza pura, una Libertà pura superiore all'intero ordine dell'intelligenza e dell'intelligibilità, idea che si porrebbe senza ragione, mediante la sua sola « potenza », creerebbe arbitrariamente gli intelligibili, le essenze, e anche le idee, che, nel nostro spirito, sono le loro immagini. Ecco perché in definitiva il Dio di Cartesio è una Volontà perfettamente esente da ogni ordine di Sapienza (posizione che S. Tommaso considerava blasfema), perché questo Dio esclude dalla sua azione ogni finalità, crea le verità eterne come puri contingenti, che non dipendono dalla sua Essenza immutabile della quale la sua intelligenza vedrebbe immutabilmente le partecipazioni possibili, bensì dalla sua semplice Volontà. Perciò avrebbe potuto far sì che le montagne fossero senza valli, il

(21) J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, Parigi-Lione 1955, p. 133.

(22) DESCARTES, *Quatrièmes réponses;* ed. Ad.-Tann., IX, I, 187; testo latino VII, p. 242.

(23) DESCARTES, *o.c.*, p. 185 (testo latino, VII, p. 239). Cf. J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, p. 134.

cerchio quadrato e i contraddittori veri contemporaneamente ... » (24).

Ora se per Cartesio la natura di Dio consiste in un atto di volontà pura che si pone senza ragione, mediante la sua sola potenza (causa sui); se questa volontà pura, di proprio arbitrio (e quindi esente da ogni ordine di sapienza), crea le verità eterne come puri contingenti di modo che avrebbe potuto fare che i contraddittori fossero veri contemporaneamente, ci troviamo davanti ad una concezione di Dio e, quindi della realtà tutta come *attività* di pura volontà o potenza *autocreantesi* mediante un atto immotivato e quindi irrazionale. Il fondo della realtà in quanto tale, per Cartesio, è puro *volontarismo* e quindi arbitrarismo (25). Il suo preteso razionalismo è in fondo e a ragione puro volontarismo e irrazionalismo: la verità non è tale perché intelligibile in sé stessa ed effetto della Sapienza divina, ma è frutto della Volontà divina. Ciò vale pure per il *cogito ergo sum*, che da Cartesio viene elevato a principio del filosofare. Se è vero che « tutto l'universo della metafisica di Cartesio è sospeso a un atto del libero arbitrio di Dio e quest' atto, per non avere, sotto l'indifferenza, l'assolutezza proveniente dall'idealità, finisce con riuscire irrazionale per un pensiero, come quello umano, la cui esigenza è di trovare nel suo fondo il pensiero stesso come idealità e non mica la potenza o la volontà » (26), ne segue che anche il cogito è effetto del libero arbitrio di Dio nonché effetto della volontà del soggetto pensante, dal momento che ogni giudizio dipende, costitutivamente, dalla nostra volontà. « L'avvio dell'idealismo è dato non tanto dal Cogito e dall'approfondimento dell'autocoscienza, quanto dalla dottrina delle vérités éternelles. Iddio crea il pensiero come crea il mondo: l'uno e l'altro potrebbero non essere o esser altrimenti da come sono, perché la *libertà assoluta è creazione assoluta.* Una dottrina che non pone il pensiero come fondo della libertà deve concludere necessariamente alla libertà come *creazione di possibilità,* abbandonando la libertà come *possibilità di creazione.* Questi accenni mostrano quali siano le connessioni della teorica cartesiana dell'arbitrarismo divino con le

(24) J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* tr. it., Brescia 1965, p. 11; cf. CARTESIO, t. IV, p. 118, ed. Ad.-Tann. Risposta alle VI obiezioni n. 8.

(25) Tutto l'universo per Cartesio potrebbe essere diverso da quello che è. Le leggi metafisiche sono soggette alla volontà di Dio.

(26) R. AMERIO, *l.c.*, p. 24.

forme più sviluppate del pensiero moderno » (27). Se la dottrina della libertà in Cartesio comporta l'arbitrarismo e il creativismo e quindi l'autoctisi, è chiaro che è impossibile parlare di una legge o diritto naturale. Tutte le leggi etiche sono sospese all'arbitrarismo divino, che può mutarle come vuole.

Cartesio, scrivendo al P. Mersenne, sostiene apertamente che anche le verità di ordine etico sono soggette al decreto divino, affermando nel contempo che tali verità sono, d'altra parte, immutabili, perché la volontà divina, una volta emesso un decreto, non può mutare (28). L'assolutezza della verità, di ogni verità, per Cartesio, non è in funzione del pensiero divino e quindi dell'essenza divina, ma in funzione dell'immutabilità del volere divino: « Je pense que, *parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a aussi disposé, elles* (le verità matematiche e le essenze delle cose) *sont immuables et éternelles* » (29).

Con Cartesio ha inizio il principio d'immanenza in base al quale è il pensiero e quindi il *volo* dell'uomo a porre l'essere. Di qui la creatività assoluta della morale. Sia le filosofie eracliteo-hegeliane che quelle monistico-spinoziane dell'Uno-Tutto negano l'esistenza di leggi etiche immutabili. L'essere non dice assolutezza, immutabilità, ma divenire, sviluppo, storia, mondanizzazione dell'uomo, il quale viene ridotto a un mero essere nel mondo in un continuo e reciproco rapportarsi dell'uno all'altro. Per Marx e per Sartre non ci sono nature, essenze, sostanze, ma fenomeni, apparizioni continuamente mutevoli. Per Marx tutto dipende dal cambiamento delle situazioni economiche (30). Per Sartre è il singolo, che non avendo un'essenza già costituita, determina con la sua libertà assoluta ciò che è bene e ciò che è male. Sartre respinge ogni tipo di morale laica naturale puramente umana una volta negata l'esistenza di Dio. « Con la negazione di Dio, egli afferma, scompare ogni pos-

(27) R. AMERIO, *l.c.*, p. 26. « La concezione delle *vérités éternelles*... involve un concetto parossistico della libertà come *arbitrarismo* che conclude logicamente al *creativismo* e alla libertà come autoctisi » (ID., *o.c.*, p. 39).

(28) « C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume... On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer: à quoi il faut répondre qu'oui, *si sa volonté peut changer* » (A.-T., I, 145-146).

(29) *Risposta alle V obiezioni* (sulla V Meditazione, n. 1).

(30) Marx ed Engels parlano del cambiamento della morale cosiddetta borghese, ma affermano che la morale nuova che sarà instaurata con l'avvento della società comunista, senza classi, sarà immutabile. Ma come ciò si concilia con la *struttura dialettica* della realtà che presuppone sempre la lotta tra i contrari?

sibilità di trovare valori, non può più darsi un bene a priori, perché non vi è più una coscienza infinita e perfetta a pensarlo; non è scritto in nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti... perché precisamente noi siamo in un piano dove vi sono soltanto degli uomini... In effetti, tutto è permesso se Dio non esiste, e per conseguenza l'uomo è abbandonato, perché non trova né in sé stesso né fuori di sé, una possibilità d'appoggio » (31).

Con Sartre il pensiero moderno ha raggiunto la sua estrema conseguenza, il suo punto estremo: l'essere è ridotto alla serie delle apparizioni che lo manifestano (32); a istanti temporali o puntuali senza alcun significato. L'essere non ha senso, è assurdo (33).

3. *La legge naturale nella concezione esistenzialistica di certi autori cattolici.*

Oggi, anche fra i nostri teologi, « non pochi ricusano il concetto stesso di natura e spiegano la legge morale naturale ricorrendo al concetto indubbiamente suggestivo di storia; una essenza immutabile o struttura antropologica inalterabile, assunta come fondamento ontologico del diritto naturale non solo sarebbe estranea alle fonti bibliche, ma non corrisponderebbe più al concetto di "auto-comprensione" che la più recente teologia propone come la più ardita e convincente chiave per la soluzione dei gravi problemi morali del nostro tempo » (34).

Lo scopo che si prefigge tale interpretazione è di presentare alla cultura moderna inficiata di storicismo una dottrina cattolica duttile sfumando l'impianto metafisico, il forte oggettivismo e insistendo sui valori del soggetto, della coscienza.

I concetti base su cui ruota questa nuova concezione del diritto naturale sono: la persona e la precomprensione detta anche auto-comprensione che dovrebbero sostituire i termini tomistici di *natura* e *ratio*.

---

(31) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi 1946, pp. 34-36.

(32) « La pensée moderne a réalisé un progrès considerable en réduisant l'existant à la serie des apparitions qui le manifestent » (SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 11).

(33) Cf. ID., *o.c.*, p. 34.

(34) D. COMPOSTA, *Riflessioni sulla teologia del diritto naturale* in *Palestra del Clero* 8 (1978) 1. Segniamo in questa esposizione l'ottimo studio di D. Composta ringraziandolo vivamente.

In realtà la differenza tra questi quattro termini è molto grande. « Persona » e « precomprensione » sono termini di natura prettamente kantiana e heideggeriana.

Per la teologia e filosofia classica e, per l'Aquinate in particolare, la legge naturale e il diritto naturale scaturiscono come da fondo oggettivo (prossimo, immediato) dalla *natura* cioè dall'*essenza umana individuale,* la quale è dotata di finalismi essenziali, in quanto creata da Dio e riflettente la sua immagine, la natura umana riceve la partecipazione di un *ordo,* cioè della legge eterna e pertanto reca in sé delle *intenzioni* di Dio (De Veritate) impresse indelebilmente nei finalismi umani. Ora tali « intenzioni » di Dio sono affidate alle inclinazioni naturali (I-II-, 94, 2) cioè a spinte che non si confondono né con le « tendenze » psicologiche individuali, né con gli « istinti » degli animali, ma si presentano alla riflessione ovvia dei singoli uomini come indicazioni (« vestigi », come dirà più tardi Rosmini) di un piano divino che si addice all'essenza dell'uomo.

L'interpretazione « esistenzialistica » preferisce alla voce « natura » quella di « persona », ma non nel senso classico di un *soggetto che possiede un'essenza spirituale-corporea* dotata di un valore che precede la coscienza, ma come autocoscienza, secondo il principio heideggeriano « Das Wesen des Daseins ist das Verständnis des Daseins »; si è nella misura in cui si comprende di essere; di modo che la dignità dell'uomo non deriva dal suo essere spirituale, ma dal conoscere sé. Ma in questo modo la persona non è più concepita come creatura di Dio e come essere spirituale *del mondo,* ma come autocoscienza autonoma e come essere *della storia.* Di conseguenza, mentre la « natura », per S. Tommaso e la teologia classica, è portatrice immutabile della sapienza e della volontà di Dio creatore, nella nuova interpretazione non esiste nessun disegno o piano etico-giuridico già *pretracciato,* ma solo quello che l'uomo dà a sé stesso nella storia. Non esistono fini scolpiti in natura, perché non esiste nemmeno la « natura ».

L'essenza dell'uomo, dicono questi teologi, non è di essere natura ma solo *persona* ove per persona s'intende l'uomo costituito arbitro di sé, anche nel piano morale, sottratto ad ogni vincolo col cosmo. In effetti la conoscenza delle norme morali non termina già a tavole etiche invariabili e fisse, ma a semplici decisioni eventistiche (35).

(35) « La valutazione morale di un atto avviene tutto all'interno dell'atto stesso, senza una necessaria comunione con tutto l'arco della vita umana » (G. CHIAVACCI, *Studi di teologia morale,* Firenze I, p. 30).

Così il concetto di persona viene a confondersi col flusso della storia e con l'adozione di una nuova categoria « la cultura », che ingloba storia e persona. La cultura designa, infatti, un continuo progressivo divenire e trasmutante del mondo umano e come somma dei singoli (36).

Per quanto riguarda il confronto tra « ratio » e « precomprensione » si deve notare che per S. Tommaso la *ratio* è facoltà aperta a tutto ciò che è e quindi anche all'infinito, che è l'essere, nella sua pienezza assoluta, per cui con la « ratio » l'uomo coglie l'assoluta verità trascendendo ogni parametro spazio-temporale. La ratio, inoltre, in un certo senso costituisce le norme della legge naturale e del diritto naturale non nel senso che le « crea » indipendentemente dalla « natura » e dalle sue inclinazioni — come sostiene Arntz — ma nel senso che le scopre e le formula (Cfr. I-II, q. 94, 1).

Il significato invece di « precomprensione » (Vorgriff) esprime la capacità dell'uomo a conoscersi come essere storicizzato e finito, e perciò capace di costruire nel suo orizzonte legato al mondo (*in-der-Welt-sein*) le sue esigenze storiche e al di là di questo cerchio limitante (l'Umwelt) l'uomo non può scoprire nulla.

Può certo dilatare lo spazio della sua conoscenza e protendersi avanti, ma giammai superarlo con i suoi progetti: *trascendenza orizzontale non verticale.* Dio, se lo si afferma conoscibile, viene colto come Concetto-Limite (Grenzbegriff), cioè come l'essere che sta al di fuori del nostro orizzonte di cui nulla si sa, o quasi.

Infine la ratio, essendo più creatrice che manifestatrice dell'essere, viene identificata con la volontà, ossia con un potere ateoretico di liberazione, *la libertà creatrice* di Sartre, che pone in essere, costituisce i valori.

---

(36) Cf. Ph. DELHAYE, *Le recenti direttive pontificie sull'insegnamento della teologia morale* in *La rivista del clero italiano* 58 (1977) 142-143; E. LOPEZ - *Azpitarte, Sexualidad y Matrimonio hoy,* Santander 1975, p. 203 e p. 263, nota 47; G. PATTARO, *Il problema dei rapporti - prematrimoniali nell'etica protestante* in *Rapporti prematrimoniali e coscienza cristiana,* Roma 1975, p. 354; I. GEORG ZIEGLER, *Das natürliche Littengesetz und die Sexualethik* in *Theologie und Glaube* 57 (1967) 332; H. ROMBACH, *L'homme manipulé,* in AA. VV. Strasburgo 1974, p. 217; S. CAMPANINI, *Il matrimonio nella città secolare,* Roma 1972, pp. 17-19.

4. *Il concetto esatto di natura e di legge naturale.*

Ora per avere un concetto esatto della legge naturale, bisogna avere un concetto esatto di natura e in particolare della natura dell'uomo.

Prima di tutto, nel senso più generale, *natura significa ciò che caratterizza un ente qualsiasi nella sua specificità,* in ciò che lo costituisce in proprio e lo distingue da tutti gli altri enti che possiedono una struttura fondamentale, cioè essenzialmente diversa. Natura è sinonimo di essenza o struttura fondamentale, costitutiva di un ente, il quale senza di essa perde tutta la sua realtà e il suo significato. Poiché ogni ente è fatto o strutturato per la sua attività, mediante la quale raggiunge il suo fine che è la sua perfezione, l'essenza di ciascun ente in quanto è il principio primo, radicale di ogni attività dell'ente si suole chiamare *natura.* Tra essenza e natura non c'è distinzione reale, ma solo di ragione, in quanto l'essenza significa la struttura o costituzione di ogni ente nella sua realtà propria, specifica, mentre la natura designa la stessa essenza in quanto è principio radicale dell'attività di ogni ente. Ora la natura si manifesta essenzialmente attraverso le proprietà dell'ente, il suo comportamento tipico, il suo genere di reazioni, ecc.; queste cose ci permettono di conoscere una realtà determinata, di classificarla e di distinguerla dalle altre realtà. Quando si tratta di un ente vivente è chiaro che la sua natura non verrà definita in modo statico, ma dinamico e adopereremo la categoria della finalità, dell'ordinazione del vivente verso il suo proprio fine, verso la sua perfezione vitale. La natura, partecipazione della legge eterna cioè del piano creativo ideato dalla Sapienza divina in ogni ente, è ciò che vi è in lui di più fondamentale, senza del quale esso non potrebbe esistere come tale; realtà inalienabile che rende ragione della sua permanenza o stabilità e del suo comportamento specifico (37).

Ciò che vale per la natura di ogni ente, vale anche per la natura dell'uomo. La struttura metafisica dell'uomo è costituita da due principi: anima razionale e corpo, sostanzialmente uniti fra di loro in modo da formare un *ente di per sé uno* sia nell' ordine dell'essenza che nell'ordine della persona. Gli elementi costitutivi della natura umana sono: la spiritualità e la corporeità. Per un aspetto del suo essere (la corporeità) l'uomo si inserisce nel mondo materiale e nel mondo animale, di quest'

(37) Cf. J.-M. AUBERT, *Legge divina e leggi umane* tr. it., Roma 1968, p. 44, n. 1.

ultimo condivide la sorte e i limiti e insieme la possibilità di un progresso biologico ben delimitato; per la spiritualità l'uomo trascende essenzialmente tutto il mondo corporeo-animale e s'inserisce nell'ordine dell'essere in quanto tale e pertanto può mettersi in rapporto con l'Essere infinito e assoluto. L'uomo è un microcosmo, una sintesi di tutte le realtà create corporali e spirituali con capacità di relazione all'Infinito di cui porta in sé scolpita una vera sia pure analogica immagine. Di qui la religiosità e la moralità naturali dell'essere umano. La spiritualità si manifesta nel pensiero e nel volere libero. Col pensiero l'uomo è in grado di conoscere tutto l'essere e quindi l'Infinito dell'essere che è il fondamento metafisico di tutti gli enti; con la sua volontà libera l'uomo è in grado di trascendere tutti i beni finiti nei quali non trova la realizzazione delle sue aspirazioni e di accettare o di rifiutare l'Infinito stesso, piena ed adeguata realizzazione di tutti i suoi desideri e aspirazioni.

Il pensiero e la libertà sono i due coefficienti, da parte del soggetto umano, dell'atto morale da esso compiuto. La libertà però non è il fine dell'attività umana, ma è il potere concesso all'uomo di realizzarsi, decidersi rispetto all'ultimo fine. L'uomo ha in mano il suo destino.

La natura umana non può essere concepita come una realtà inerte, ma viva, dinamica; essa è essenzialmente una inclinazione verso un fine che deve realizzarla in tutte le sue virtualità o potenzialità (38). Poiché l'uomo ha una natura spirituale è chiaro che il fine ultimo delle sue inclinazioni non può essere che Dio conosciuto ed amato. Quindi la natura umana si caratterizza per due proprietà assiologiche: *inclinazione naturale a cercare la felicità piena, totale (beatitudine soggettiva); questa inclinazione è caratterizzata dall'aspirazione verso Dio (beatitudine oggettiva) appreso e amato come Bene o Valore supremo.*

Ora l'uomo in quanto viene creato da Dio e per Dio riceve nella sua natura una inclinazione naturale verso Dio (anche nel solo ordine naturale). Questa inclinazione è una legge, un ordine, un obbligo incondizionato datole da Dio. Ciò comporta che l'uomo con la sua ragione può conoscere il fine ultimo e ha la possibilità di realizzare liberamente l'inclinazione naturale al bene. Queste due proprietà sono contenute nella nozione di legge naturale, la quale è pertanto *inclinazione e conoscenza*

(38) « Natura nihil aliud est quam ratio cuisdam artis nempe divinae, indita rebus, qua ipsae moventur in finem determinatum » (S. TOMMASO, *In Phys.* I, 14). Per quanto riguarda i concetti di « natura » e « naturale » rimandiamo all'eccellente lavoro di R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, pp. 258-262; 344-354.

naturale di tutto ciò che l'uomo deve fare in vista del suo bene totale, cioè il bene morale.

In questo senso l'uomo è legge a sé stesso, nel senso che è responsabile della propria attività, per realizzare la tendenza verso il suo fine specifico, facendo il bene ed evitando il male.

5. *La divergenza fondamentale tra il pensiero classico e il pensiero moderno intorno alla legge naturale.*

La divergenza fondamentale consiste essenzialmente in questo che per il pensiero moderno è il pensiero umano che fonda l'essere; per il pensiero antico e cristiano è l'essere che fonda il pensiero umano. Di conseguenza o la coscienza procede dall' essere e dal bene o l'essere e il bene procedono dalla coscienza. Mai l'uomo, nel corso della sua storia, si era trovato così chiaramente di fronte all'alternativa essenziale che decide del suo destino eterno.

Il dibattito etico contemporaneo si dipana secondo questa problematica; il *primo problema* è quello della determinazione ultima del destino dell'uomo: il principio determinante della sua vita temporale è il suo rapporto con la trascendenza cioè con Dio oppure esso consiste nel rapporto al mondo della natura e della storia in una specie di trascendenza immanente?

In *secondo luogo* si pone il problema della determinazione ultima della libertà umana: la libertà è da concepirsi come potere di *riconoscimento* (o di rifiuto) del Bene e delle norme obiettive che ne conseguono oppure come *costituzione* del bene stesso e quindi come farsi autonomo del soggetto che esclude ogni tipo di soggezione, dipendenza da legge, autorità o principi che non coincidono con l'assolutezza del soggetto? *In terzo luogo* si pone il problema della determinazione ultima del male: il male è da concepirsi come rifiuto di Dio o diretto e formale oppure in scelte che infrangono le norme obiettive che ne derivano o come un momento dialettico necessario allo sviluppo autonomo del soggetto? (cf. C. CAFFARRA, *La Chiesa e l'ordine morale* in *L'Osservatore Romano* 16-1-1976, p. 3).

Due sono le posizioni radicali che si fronteggiano: quella della esistenza oggettiva della morale e del diritto, che rinviano alla Trascendenza e l'altra della morale di situazione o creativistica, che nega radicalmente l'esistenza di una morale oggettiva e della legge o diritto naturale. La prima è difesa dal pensiero classico, che fonda il pensiero umano e quindi l'uomo sull'essere, la seconda dal pensiero moderno che fonda l'essere sul pensiero umano, sulla libertà o *volo*, che è costitutiva dell'Io.

C'è la posizione media, quella kantiana, laica, la quale però non regge, perché ricade nella seconda posizione.

La *soluzione* del problema dipende dalla verità di una delle due posizioni ricordate. Ora per noi non c'è dubbio che s'impone come unicamente e assolutamente vera la tesi del pensiero classico: *è l'essere che fonda il pensiero umano.* Di conseguenza la struttura dell'essere umano è retta dalle leggi ontologiche dell'essere, il quale comporta *originariamente* assolutezza, immutabilità. La natura o struttura dell'uomo non si risolve in fenomeni vertiginosamente succedentisi senza legge alcuna (irrazionalità), ma è una realtà ontologica-sostanziale personale, in sé stante e consistente, che porta l'impronta dell'Essere Assoluto e immutabile e pertanto è retta da leggi assolute e immutabili nell'ordine etico. Il complesso di queste leggi che l'uomo, ogni uomo di qualsiasi tempo, è tenuto ad osservare o meglio ad adeguarvisi è quella che noi chiamiamo legge naturale. La legge naturale può essere considerata soggettivamente o oggettivamente. *Soggettivamente* è l'obbligo imposto necessariamente da Dio a tutti gli uomini di tendere mediante atti convenienti alla loro natura verso il proprio fine (ultimo): è la stessa legge eterna imposta mediante il comando della Sapienza o Volontà divina agli uomini (39).

Oggettivamente è l'ordine morale stabilito da Dio e consistente nelle operazioni, che considerato il rapporto dell'uomo a Dio, a sé stesso e agli altri uomini, sono necessariamente da farsi o da non farsi. Materia della legge naturale: sono tutte quelle cose che per *loro natura* sono oneste e quindi convenienti alla natura umana e necessarie al conseguimento del fine oppure tutte quelle cose che per loro natura sono cattive e che impediscono il conseguimento del fine.

Ora due sono le questioni da risolvere: 1) esiste la legge naturale? 2) quale è il suo fondamento metafisico cioè ultimo? E' la stessa natura dell'uomo o Dio, Creatore e Fine ultimo dell'uomo? E' possibile una legge naturale atea, laica, immanente, valida anche se Dio non esistesse oppure la legge naturale rimanda necessariamente a Dio come al suo ultimo fondamento? La legge naturale in quanto è iscritta nella natura dell'uomo può dirsi immanente all'uomo; in quanto però l'uomo non esiste da sé ma per volere di Dio, Essere personale, trascendente, la legge naturale deve dirsi eteronoma, radicata nell'Essere trascendente.

P. LUIGI IAMMARRONE

(39) « Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans » (S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 22, 27; PL 42, 418).

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA CHIESA DI CRISTO E LA FORMAZIONE DEGLI APOSTOLI

In margine ad una nuova opera di Mons. Francesco Spadafora

Premessa

Questo insigne docente di esegesi biblica nella Pont. Univ. Lateranense non ha bisogno di presentazione. Sono, infatti, note ed apprezzate le sue numerose opere nelle quali, a una piena fedeltà al Magistero infallibile della Chiesa di sempre, sono armoniosamente subordinate l'erudizione e l'acribia filologica degne di maestri quali un P. Lagrange e un P. Vaccari. Così il nostro biblista continua ad attuare un insegnamento che, nella sua sostanza teologico-etica, non è medievale ma perenne: «Ogni ragionamento, ogni nostra ricerca deve andare dietro alla fede; non precederla, né indebolirla» (1).

Pertanto, col suo nuovo presente saggio di cui verranno qui tratteggiati i pregi più salienti (2), il nostro esegeta non si limita a scrivere una nuova vita di Gesù. Si può dire anzi, con maggiore esattezza, che l'A. s'impegna costantemente a puntualizzare, con un'indubbia originalità anche sul piano scientifico, l'unità di azione del dramma profetizzato da Isaia e compiutosi nella missione di Gesù Cristo.

---

(1) *L'imitazione di Cristo*, l. IV, c. 18, 2, tr. it. di U. Nicolini, Roma 1980², p. 363. Cf. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 1, aa. 1-10; *ivi*, II-II, q. 4, a. 8. In questo ultimo testo l'Aquinate, insegnando che la fede è «certior» rispetto alle scienze umane «quia fides innititur veritati divinae [...]», confuta, in anticipo di secoli, l'attuale luogo comune — di chiara matrice neomodernistica — sulla presunta necessità di «trasformare la fede in cultura». Sono, quindi, gli esegeti, i teologi e i filosofi cristiani, i primi a doversi comportare nel modo diametralmente opposto a siffatto inaudito capovolgimento della gerarchia dei valori spirituali. Cf. HILARIUS, *Errori e deviazioni post-conciliari*, Brescia 1969; F. SPADAFORA, *Mons. Antonino Romeo*, in «Palestra del Clero», 21, 1979, pp. 1321-1327; ID., *Genesi, 1-3: esegesi e genere letterario*, in «Renovatio», 1, 1980, pp. 64-80; C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Roma 1960.

(2) F. SPADAFORA, *La Chiesa di Cristo e la formazione degli Apostoli*, ed. Rogate, Roma 1982.

1. *La Persona di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo: i Suoi miracoli e le Sue parabole.*

Con molto realismo, l'A. constata già nella Presentazione: «[...] Anche tra i credenti com'è sommaria la conoscenza della persona divina di Cristo! sommaria la conoscenza di quella umanità attraverso e per entro la quale piacque alla Divinità di rivelarsi e donarsi! [...]» (p. 5). L'A. si propone, quindi, anche di far meglio conoscere la Persona del Redentore (cf. p. 7), la Cui missione è essenzialmente « *la redenzione dell'umanità dal dominio di satana, attraverso la morte redentrice del Calvario* » (p. 13) (3).

Tale focalizzazione teologica si rende necessaria specialmente oggi perché, in questo non ancora declinante bailamme postconciliare, si parla spesso, sì, di Gesù Cristo; ma in chiave prevalentemente, e in fondo esclusivamente, sociologica, in pedissequa obbedienza all'empietà radicale delle ideologie odierne. Infatti troppi «abilissimi capi, apparentemente piissimi» (come li bollava, già nel 1960, il compianto Mons. Romeo) mirano ad abbassare e a dissolvere la infinita dignità del Cristo-Dio nella finitezza di un cosiddetto « evento », rappresentato da un semplice uomo; e per giunta gabellato, in molti casi, magari come un più o meno « inconscio » precursore addirittura dei rivoluzionari moderni. Tutto ciò viene sistematicamente tramato, condotto e diffuso — come ormai dovrebbe essere più che riconosciuto — sulla falsariga di un neo-arianesimo e di un neo-pelagianesimo ai quali l'accettazione acritica dell'umanesimo immanentistico-ateo, condannato da S. Pio X nella *Pascendi dominici gregis* (1907), serve come principio di *renouveau* (4).

Ma questi peccati ed errori capitali dominavano già, sia pure implicitamente, il rifiuto, concluso con la condanna, di Gesù Cristo da parte dei giudei di allora (cf. pp. 13-23). Infatti « ci troviamo di fronte ad evidenti deviazioni di ordine dottrinale e morale » (p. 23. Cf. pp. 39-43) (5). E, parlando della pre-

(3) Cf. *S. Th.*, III, q. 48, aa. 1-6; *ivi*, III, q. 49, aa. 1-6.

(4) Cf. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; ID., *La avventura della teologia progressista*, ivi 1974; ID., *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979, pp. 31-66 e 170 dov'è auspicata l'interruzione della « spirale del soggettivismo biblico, dogmatico e morale della secolarizzazione dominante [...]». Sui rovinosi equivoci della secolarizzazione, cf. B. GHERARDINI, *Nel mondo, per Dio*, in «Renovatio», 1, 1982, pp. 9-46.

(5) Giustamente, dunque, è stato scritto che « l'ebraismo ha respinto Gesù, rinnegando con ciò la sua storia e la sua fondamentale missione. Questa quindi non è che un titolo di maggiore responsabilità, che rende l'ebraismo — obietti-

dicazione di Gesù in Galilea, lo Spadafora insiste: « A togliere [...] ogni illusione, ecco l'ultima precisazione: il Messia fonderà, stabilirà il "regno di Dio", il Suo "regno" spirituale, immolando Se stesso sulla Croce. Altro che guerriero invincibile, conquistatore irresistibile; il Messia, il Rivelatore, eseguendo il piano divino, morirà crocifisso » (p. 37).

Altrettanto notevoli sono le pagine dedicate ai principali miracoli di Gesù (pp. 44-51); e particolarmente importante è il commento alle Beatitudini (pp. 52-72) nel quale l'A. ricorda non poche verità cristiane oggi pressoché accantonate; per es., che non basta essere poveri di fatto, ma che è « *necessaria la accettazione volontaria di un tale stato* » (p. 53); che « l'odio inculcato nel sistema della lotta di classe, non può coesistere con la dottrina evangelica! » (p. 54; cf. pp. 59 e 66-72); che « non viene condannata la ricchezza in sé, ma questo attaccamento dell'animo, che, dice il Signore nella parabola del seminatore (*Mt.*, 13, 22), soffoca facilmente la parola di Gesù, tenendoci così lontani dal regno, dalla grazia » (p. 55; cf. p. 63); e che, quindi, « bisogna scegliere: o Gesù o mammona » (p. 57). Tanto più che nostro Signore « non fa questione di giustizia: tale virtù è supposta. E' superata ed assorbita dalla carità » (p. 58). La quale carità, come insegnano sublimamente, secondo l'essenza del Vangelo, S. Paolo (6) e S. Tommaso (7), è la madre, il fondamento, la radice e il fine di tutte le altre virtù. E in ordine appunto al primato teologico della carità, l'A. mette in luce che si oppongono ad essa non solo l'odio e l'omicidio (cf. pp. 72 ss.); non solo il razzismo (cf. pp. 79 ss.), ma anche l'adulterio (non considerato più come reato dalle pseudo-leggi vigenti!), dimostrando, coi più solidi argomenti teologico-esegetici, che « la Chiesa Cattolica, con quel senso del divino, infallibile, che la contraddistingue, ha [...] insegnato, sempre e senza tentennamenti di sorta, l'indissolubilità assoluta del matri-

---

vamente parlando — l'*anticristianesimo* più inescusabile» (P. C. LANDUCCI, *Miti e realtà*, Roma 1968, p. 441).

Non per nulla: «La morale giudaica, essendo anzitutto il culto della legalità, si oppone a ogni ascetismo [...]. Insegna che occorre godere dei beni materiali [...] senza opporsi alle passioni naturali [...]. E' condannata la rinunzia ai piaceri [...]. Confinatasi nella legge naturale e nella visuale del piacere terrestre lecito [...], la morale giudaica [...] si è privata dello slancio che le avevano impresso, fin da Elia, i Profeti. [...] Questa legge [...] [propria del giudaismo] era divenuta il monopolio dei farisei » (A. ROMEO, *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica*, Roma - Parigi - Tournai - New-York 1964, pp. 271 s.).

(6) Cf. *1 Cor.*, 13, 1-13.

(7) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, aa. 1-8; *ivi*, II-II, q. 24, aa. 1-12; *De Caritate*, a. 5 e ad 1.

monio, con l'esclusione di qualsiasi eccezione » (pp. 75 s. Cf. pp. 76 ss.) (8).

Conseguentemente: « La santità: ecco l'ideale proposto; condotta morale perfetta, adesione piena, senza riserve, alla persona e alla dottrina di Gesù. [...] Ognuno di noi ha in sé il nemico più irriducibile e insidioso: l'orgoglio [...]. Bisogna vincerlo, tenerlo lontano; se non vogliamo vanificare ogni opera da noi compiuta » (p. 83). Che cos'altro, infatti, se non l'orgoglio è l'origine di qualunque peccato? Perciò la superbia immanentistico-razionalistica, e dunque atea, è la causa principale anche della « crisi indicibile » — come la chiamava il compianto Mons. L. Stefani — che travaglia oggi la Chiesa (9).

A questo proposito giova riportare alcune proposizioni incandescenti di carità cristiana, e lanciate contro la superbia da una grande personalità spirituale che da qualche anno si è cominciato a riscoprire. Ecco: « In generale si crede che la ribellione sia forza e l'umiltà religiosa debolezza.

Ma l'opposto è vero. [...] Uccidere l'orgoglio significa tagliare il nodo che ci lega alla bestia; significa esser trasportati, sull'ali immense della Croce, verso l'originaria innocenza, per veder ogni cosa dall'alto e nell'alto, quasi con l'occhio stesso di Cristo.

Ecco l'aspirazione dell'un per dugentomila dei cristiani contemporanei.

Ed ecco la spiegazione dell'agonia del mondo » (10).

---

(8) Lo stesso tema è trattato egregiamente anche in SPADAFORA, *Attualità bibliche*, Roma 1964, pp. 184-188. Cf. ID., *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976, pp. 210-227. E pensare che nella nostra Patria, sede del Vicario di Cristo, sono stati legalizzati, dietro un'inqualificabile maschera di parole cristiane, non solo il divorzio ma financo l'aborto! Giacché ogni albero si conosce dai suoi frutti (cf. *Mt.*, 7, 15-20), ne deriva che le radici dell'« albero » divorzista-abortista sono « inesorabilmente avvelenate » (cf. LANDUCCI, *Cento problemi di fede*, Assisi 1962[6], p. 292).

(9) Cf. L. STEFANI, *Non sono un teologo*, Firenze 1973; SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*, cit., pp. 63-210; ID., *Fatima e la peste del socialismo*, Roma 1978[3], pp. 52 s. e 69-91.

« O superbia insopportabile e odiosa ad ognuno! Tu fra i vizi sei il primo [...]. Fu la superbia infatti che nel principio stesso della creazione levò la creatura contro il Creatore, l'Angelo contro Dio [...] » (INNOCENZO III, *De contemptu mundi*, l. II, c. 31, tr. it. di G. Battelli, Siena 1970, p. 89).

(10) D. GIULIOTTI, *L'ora di Barabba*, a cura di L. Castiglione, Roma 1982[8], p. 282. Poco dopo si legge: « L'umiltà è potenza » (*ivi*, p. 291). Dispiace, però, lamentare il fatto che A. Corsaro, autore della Prefazione (*ivi*, pp. 5-18), propina varie opinioni neomodernistiche le quali addolorano profondamente i cattolici fedeli.

Dunque solo la carità, e sùbito dopo l'umiltà, ci rendono capaci di quella « adesione incondizionata » che « è l'essenza stessa della fede vera, di quella fede che Gesù esigeva » (p. 90). L'A. precisa magistralmente: « Non la fede astratta o semplice adesione dell'intelletto; anche i demoni — come dice S. Giacomo, 2, 19 — hanno una tale fede. Ma l'adesione totale, la consacrazione di tutto il nostro essere a Gesù. Fede viva, che tutto ci ottiene, e, principalmente, opera la nostra perfetta unione con Cristo Signore e col corpo mistico: la Chiesa » (p. 91). Infatti S. Tommaso insegna che la carità, il cui unico soggetto è, tra le potenze dell'anima, la volontà (11), va qualificata come la « forma » della fede (12). Ne consegue, contro la superbia razionalistico-atea dell'umanesimo immanentistico, che un uomo intellettualmente mediocre la cui anima è, però, « informata » dalla Grazia e dalla carità, è superiore — senza possibilità di alcun confronto — a un genio violatore della legge morale. Pertanto, dotti o indòtti che siano, « i cristiani — ogni membro della nuova economia — (tale è la superiorità di questa sull'antica), per il fatto stesso di appartenere ad essa, appartengono ad una razza trasumanata, divinizzata » (p. 96). E' questo il più profondo e potente rovesciamento compiuto dalla dottrina di Gesù Cristo, rispetto alle ideologie umane, sulla concezione stessa dell'uomo: ciascuno di noi tanto vale quanto vale dinanzi a Dio (13).

Così sono superate ed annientate tutte le forme di classismo e di razzismo. E se il mondo moderno-contemporaneo è ricaduto in queste colpe radicali ed enormi, ciò dipende dalla sopraddetta superbia che lo ha precipitato in un materialismo peggio che neo-pagano, incisivamente fustigato dal Giuliotti nei seguenti termini: « La civiltà moderna, agonizzante, putrida, deicida, cerca, barcollando, il nuovo e, nel proprio delirio, va incontro al manicomio e al macello » (14).

Si può allora dire che su questa linea, di lucida ed inconfutabile diagnosi del cancro spirituale del mondo moderno-contemporaneo, si trovino le seguenti osservazioni del nostro esegeta: « I giudei sognano un regno vero e proprio, come tutti gli altri, i soliti regni; più grosso magari, ma materiale.

---

(11) Cf. soprattutto *De Caritate*, a. 5, ad 6.

(12) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 3, e ad 1.

(13) Cf. *L'imitazione di Cristo*, l. III, c. 50, 3, tr. cit., p. 270.

(14) *Op. cit.*, p. 107. Cf. *La Chiesa di Cristo...*, cit., pp. 101-110 e 126 s.; J. MADIRAN, *L'eresia del XX secolo*, tr. it. di L. Villalsa, Roma 1972.

Invece Gesù parla del Regno di Dio, spirituale per eccellenza, perché Dio è spirito e quelli che Lo adorano, devono adorarLo in spirito e verità.

Ancora oggi il grande malinteso, rievocato demagogicamente sotto l'influsso della propaganda marxista, è tutto qui. Si chiede al cristianesimo, alla religione, il benessere individuale, terrestre, civile, sociale. Si cerca di colorare in rosso lo stesso Evangelo. Mentre la Chiesa deve rispondere con la parola e lo spirito di Gesù: "Cercate prima il Regno di Dio con la sua giustizia ... e il resto vi sarà dato in più" [...] » (p. 106) (15).

E' davvero tremendo questo orizzontalismo che non investe solo il piano sociale ma che, dapprima e ben comprensibilmente — conforme alla strategia neomodernistica —, ha in realtà demolito i cardini dottrinali della Fede cattolica. A questo errore senza pari, che è l'apostasia per antonomasia, fu risposto che la « pienezza dei tempi » non ha « nulla in comune con il messianismo mondano degli oggi strombazzati "tempi nuovi". Si realizzò diciannove secoli fa, mistero di Assolutezza e di Eternità inseritosi nel precario tempo di noi uomini, indegni oggi non meno di allora » (16). Tutto ciò che, dopo il Concilio Vaticano II, si è scatenato, all'interno della Chiesa, contro di essa, continua a dimostrare la geniale lungimiranza di Mons. Romeo. Ma, come si è accennato, l'immenso confusionismo postconciliare persevera, pressoché tranquillo, nel fare la felicità dei nemici dichiarati della Chiesa.

Dopo aver descritto molti miracoli e parabole di Gesù (pp. 25-126), l'A., nel soffermarsi sull'ineffabile mistero eucaristico, rileva: « [...] Gesù sancirà la nuova alleanza col sacrificio di Se stesso; quanti vorranno esserne partecipi, dovranno mangiare le Sue carni, carni immolate per la redenzione del mondo » (p. 126). Seguono queste puntualizzazioni decisive: « L'Eucarestia è davvero cena sacrificale » (p. 127); « L'Eucarestia, come cena sacrificale, suppone Cristo crocifisso sì, ma anche risorto e vero Dio. [...] Non è Gesù-uomo che può darci la cena sacrificale; ma Gesù, uomo-Dio, che immolatosi sulla Croce, risorge e con

(15) Sull'intrinseca e definitiva inconciliabilità tra Cristianesimo e marxismo, v., tra la vasta letteratura al riguardo, U. LATTANZI, *Occidente in pericolo*, Bologna 1953; J. DAUJAT, *Conoscere il comunismo*, tr. it. di M. Invernizzi, Milano 1977.

(16) Mons. ROMEO, *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «opiniones novae»*, in «Divinitas», 3, 1960, p. 456. Cf. *ivi*, pp. 439-456; ID., *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica*, cit., pp. V-XXXIV e 273-283.

un portento unico ci permette di cibarci delle Sue Carni » (p. 128) (17).

Questi soli rilievi teologici del nostro esegeta bastano ad offrire un'ulteriore conferma della radicale eterodossia, di origine evidentemente protestantica, in cui sono caduti e in cui persistono quei sedicenti esegeti e teologi che osano voler ridurre il Sacrificio della S. Messa a un mero « pasto » o a una mera, e più ancora equivoca, « commemorazione ». A costoro, oggi diventati quasi « legione », può attagliarsi ciò che il nostro A. dice, concludendo il c. 2: « Giuda rimaneva tra i Dodici, solo fisicamente; il suo animo aveva condiviso il sentimento della folla palesemente ostile » (p. 130).

2. *La fondazione della Chiesa e la Passione e la Morte di Gesù Cristo.*

Dopo aver ricordato che « dalla Pentecoste (giugno del 29) alla festa della Dedicazione (dicembre), fino al marzo del 30 si svolge il secondo atto del dramma » (p. 131), l'A. mette in chiaro un'altra verità dogmatica, oggi trascurata o deformata; cioè: « La discesa del Cristo agli inferi, tre volte ricordata da S. Pietro [...], in S. Paolo [...] e nell'*Apocalisse* [...], col giudizio o discernimento tra buoni e cattivi, per tutti gli uomini, vissuti da Adamo fino all'avvento del Redentore [...] » (p. 134). Si tratta della « realizzazione storica della profezia di Daniele e delle parole di Gesù » (*ivi*) (18). Infatti nel Cristo « si compivano le profezie messianiche del Vecchio Testamento, come rileva in particolare il primo Evangelista, San Matteo » (p. 136). Ma la deliberata resistenza dei giudei all'opera redentrice di Gesù e, quindi, anche alle prove di solare evidenza che la dimostravano, era irreparabile (cf. pp. 136-140). Ciò significa, obiettivamente, impugnare la verità conosciuta, ossia commettere un peccato contro lo Spirito Santo; ed implica altresì l'avvilimen-

(17) Sul carattere sacrificale dell'Eucarestia, cf. pp. 233 ss. e 242-246; A. PIOLANTI, *Eucarestia*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. V, coll. 739-771; ID., *Messa*, ivi, vol. VIII, coll. 757-778; ID., *I motivi dell'Enciclica « Mysterium Fidei »*, in « Divinitas », 2, 1966, pp. 237-271; SPADAFORA, *L'Eucarestia nella Sacra Scrittura*, Rovigo 1971; P. JOSEPH DE ST. MARIE O.C.D., *Il « Sacrificium Missae »*, in AA. VV., *Ortodossia e ortoprassi*, a cura di L. Villa, Brescia 1975, pp. 145-164.

(18) Cf. SPADAFORA, *Daniele*, in AA.VV., *Dizionario biblico*, a cura di F. S., Roma 1963³, pp. 148-151; L. VAGAGGINI - SPADAFORA, *Discesa di Gesù Cristo agli inferi*, ivi, p. 173; SPADAFORA, *Morte*, ivi, pp. 421 s.; ID., *Retribuzione*, ivi, pp. 513-516.

to, sino all'infimo grado, della nostra stessa dignità di creature spirituali (cf. pp. 179 ss.) (19).

Lo Spadafora passa a trattare, con la consueta ricchezza di argomentazioni dottrinali e filologiche, la fondazione della Chiesa da parte di Gesù Cristo (pp. 145-150) del Quale ogni Pietro, comunque si chiami, è e sarà il Vicario *éos tês synteleías toy aiônos* (20). Il nostro esegeta amplia, poi, la tematica sull'assoluto primato teologico-morale della carità come pietra angolare della vita cristiana (pp. 150-178), e dedica, al dovere della preghiera, pagine d'importanza risolutiva anche per la virtuale confutazione del sovversivismo neomodernistico che nemmeno la preghiera ha lasciato immune dai suoi velenosi attacchi (pp. 178-183). In tale contesto si legge: « Tutti han da combattere; non c'è posto per la neutralità. O con Cristo o contro di Lui » (p. 179).

Ma i farisei di tutti i tempi non si stancano di sostituire all'alternativa evangelica tra il bene e il male, nonché tra il vero e il falso (cf. *Mt.*, 5, 37), un « sì *ma anche* no »; vale a dire quel « ma anche », tanto gradito ai neomodernisti, che equivale ad un sostanziale « no » aggravato dal più astuto camuffamento del peggiore anticristianesimo. « Più che inescusabili », quindi, sono coloro che non accolsero e non accolgono « la parola misericordiosa del vero Figlio di Dio, preferendo al disegno divino di salvezza, il sogno di un regno terrestre, di una rivincita di razza, il concetto messianico fatto suo da satana, fino ad esigere con clamore l'estremo supplizio per il vero Liberatore! » (p. 183). Il Quale dimostra di esserLo, in quanto è l'inviato da Dio ed è Dio Egli stesso, tramite i Suoi miracoli (cf. pp. 183-201); e, soprattutto mediante la parabola del fariseo e del pubblicano, insegna l'umiltà, ovvero quella virtù fondamentale che è il primo effetto della carità (cf. pp. 195 ss. e 217-225). Infatti solo in forza dell'umiltà soprannaturalizzata dalla carità possiamo convincerci, con le opere e non semplicemente col pensiero, che quella della croce è l'unica strada per seguire Gesù Cristo (cf. p. 208). Ecco perché « il nuovo popolo doveva nascere dalla morte del Redentore » (p. 209. Cf. pp. 202-217).

Enumerati ed analizzati i vari momenti della Passione (pp.

(19) « Quante tempeste anche oggi potrebbero essere sedate, quanti naufragi evitati se avessimo fede. [...] Solo la mancanza di fede ci rende impotenti » (N. BADANO, *E abitò tra noi*, Roma 1980, p. 112).

(20) Cf. *Mt.*, 16, 13-20; *ivi*, 28, 20; *Leone XIII e gli studi biblici*, cit., pp. 210-245; LATTANZI, *Il primato romano*, Brescia 1961; LANDUCCI, *Il Dio in cui crediamo*, Roma 1968[5], pp. 259-303.

227-237), l'A. mette in evidenza che la profezia di Gesù: « Ve lo dico fin d'ora, prima che ciò avvenga, perché una volta avvenuto, voi crediate che sono Io » (cf. p. 237), ha assoluto valore teologico: « In realtà, con questa frase Gesù esige la fede nella trascendenza della Sua persona. Quando la profezia si realizzerà, gli Apostoli riconosceranno l'onniscienza di un Maestro che contempla tutti gli eventi, passati, presenti e futuri. Gesù rivendica un attributo strettamente divino. "Prima che Abramo nascesse, Io sono".

Non soltanto Egli preesiste, ma esiste in una maniera assoluta e atemporale. Eterno come il Padre » (p. 237) (21).

Come dice implicitamente San Tommaso già in qualità di filosofo, Dio, in quanto è lo *ipsum Esse subsistens*, è, anzitutto e soprattutto, Carità (*agápe*) (22).

Pertanto, vincendo la miseria morale di tutto il mondo, Gesù Cristo, Figlio di Dio e Dio Egli stesso, dà, con l'istituzione dell'Eucarestia e con la propria morte di croce, la massima dimostrazione dell'infinità del Suo amore verso ciascuno di noi (cf. pp. 237-250) (23).

Seguono pagine erudite sulla rivelazione del mistero della SS. Trinità (pp. 250-255) e pagine non solo dotte, ma attestanti un intenso zelo sacerdotale, sull'ineffabile carità con cui il Redentore volle subire la crocifissione e la morte per la nostra salvezza eterna (pp. 255-301). «Grava sulla Sua anima — scrive l'A. — il cumulo dei peccati che gli uomini continueranno a commettere, il numero degli ingrati che nonostante il suo sa-

---

(21) Ottimamente scriveva, in merito, un illustre gesuita, oggi purtroppo dimenticato: « [...] [Ai giudei che con tono ironico osservavano che egli non poteva aver veduto Abramo perché non aveva ancora cinquant'anni] Gesù risponde con la forma solenne: «In verità, in verità vi dico, prima che fosse fatto Abramo io sono» (Gio., 8, 56-59). Io sono! Non dice fui e sarò, ma sono: il perpetuo immutabile *nunc*, che esprime il vero concetto dell'eternità (F. M. GAETANI, *Gesù Cristo*, Roma 1952², p. 62).

Sulla divina onniscienza del Salvatore, v. l'ottimo lavoro del compianto Mons. G. L. ROSSI, *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, Genova 1980.

(22) Cf. *1 Gv.*, 4, 8. « [...] Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens » (*S. Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3. Cf. *ivi*, I, q. 3, a. 4; *ivi*, I, q. 11, a. 4; *ivi*, I, q. 44, aa. 1-2). V., inoltre, DANTE, *Par.*, c. 29, vv. 13-18.

Al contrario: « Perduto di vista l'*essere*, è venuto a mancare ogni criterio per distinguere la verità dall'errore, il bene dal male, per cui *tutto è indifferente* [...]. Questo il dramma della filosofia moderna [acriticamente accolta e rozzamente propagandata dai neomodernisti] [...]. Così, l'uomo, invece di emergere come "persona", si degrada e svanisce nelle angustie, nella fragilità [...] » (CATHOLICUS, *Pena di morte e Chiesa Cattolica. Annotazioni critiche*, Roma 1981, p. 95).

(23) V. *Gal.*, 2, 20.

crificio continuerà a perdersi, a dannarsi. *La gravità del dolore è in proporzione della grandezza dell'amore:* non riuscendo a comprendere l'amore infinito di Gesù per noi, la mente umana non può valutare l'immensità del dolore che a tale visione attanagliò il suo Cuore » (p. 257; corsivo mio). L'indicibile sofferenza di Cristo — osserva in seguito l'A. — « somiglia all'ardere silenzioso di una lampada votiva, di un rogo propiziatorio. E' il fiammeggiare della carità di un Dio, che trionfa dell'odio accanito degli uomini. [...] Ogni tanto però le labbra del Crocifisso mormorano o gridano qualche cosa.

Ascoltiamo queste parole: accogliamole nei nostri cuori assiderati dagli odi, imputriditi dal vizio, esauriti negli sperperi spirituali di ogni giorno e facciamo che esse vi dèstino affettuose e durature risonanze» (p. 289). Attraverso la morte, infatti, « Egli compiva la mirabile opera intesa da Dio per redimere l'umanità ed avrebbe conseguito il più mirabile dei trionfi » (p. 293) (24).

3. *La Risurrezione di Gesù Cristo e le Sue apparizioni.*

Si può dire che questo miracolo, il quale è senz'altro il più splendido nella vita del Redentore, costituisce anche uno dei principali oggetti di approfondito studio esegetico da parte dello Spadafora (25).

Nel presente lavoro l'A. riprende e sviluppa le sue argomentazioni sia su questo tema sia sulle apparizioni del Risorto (pp. 303-319).

Per quanto attiene alla Risurrezione, l'A. lumeggia che il « punto centrale di questo racconto evangelico [*Gv.*, 20, 1-10] [...] sta nel nesso tra quanto i due Apostoli [Giovanni e Pietro] trovarono, videro, osservarono nel sepolcro e la fede nella Risurrezione del Cristo, formulata esplicitamente qui per la prima volta, prima di qualsiasi apparizione del risorto. "Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto prima al sepolcro, *e vide e credette*" [...] I due Apostoli osservarono attentamente: il sudario stava avvolto, così come era stato avvolto: *entety-*

(24) Cf. GAETANI, *op. cit.*, pp. 151-215; F. FABBI, *Il Cristianesimo Rivelazione divina*, Assisi 1954⁴, pp. 388-488.

(25) Di lui v., infatti, *Risurrezione di Gesù*, in AA.VV., *Dizionario biblico*, cit., pp. 520-524; *Leone XIII e gli studi biblici*, cit., pp. 245-267; *La Resurrezione di Gesù*, Rovigo 1978. Sul valore di questa terza opera del nostro esegeta, intrepido contestatore della «critica divinatoria», cioè del razionalismo o soggettivismo biblico oggi imposto persino nei più autorevoli ambienti cattolici (cf. *ivi*, pp. 5-67), v. Card. P. PARENTE, *Con Gesù Cristo nel Suo Vangelo*, Rovigo 1979, pp. 120 s.

lighménon, participio perfetto: "era stato e rimaneva avvolto"; il verbo *entylísso* ha soltanto questo significato.

Rimaneva avvolto, come era stato avvolto la sera del venerdì, intorno alla testa del Redentore: presente lo stesso apostolo Giovanni.

Allo stesso modo, le fasce o bende con il lenzuolo, *tà othónia*, i lini che erano stati legati intorno al corpo (*Io*, 19, 40: in modo da fare aderire il lenzuolo stretto intorno al corpo, dai piedi alle spalle), rimanevano lì così come San Giovanni li aveva visti avvolgere intorno al corpo, al momento della sepoltura.

Solo che non stringevano più nulla; giacevano (*keímena*), si erano appiattiti come se il corpo si fosse volatilizzato.

[...] San Giovanni ben mette in risalto che il sudario stava "separato" ("*chorís*" - a parte), non con i pannilini (fasce e lenzuolo); cioè si aveva in tutto la disposizione del momento della sepoltura; il sudario al proprio posto, nella medesima posizione di prima, ed il lenzuolo, stretto al corpo dalle fasce.

La descrizione sottolinea con estrema esattezza ogni cosa (*theoreî*); e mette in rilievo il fatto meraviglioso, nuovo, unico, constatato dai due Apostoli e che fu causa dell'atto di fede nella Risurrezione.

Era umanamente impossibile spiegare altrimenti l'assenza del sacro corpo; era fisicamente impossibile che qualcuno lo avesse sottratto o comunque toccato, senza slegare le fasce, smuoverle, senza svolgere il sudario.

L'evangelista ha la *dimostrazione fisica* che Gesù è risorto. La fede nella Risurrezione, in lui come in San Pietro, ha come fondamento ed origine non le profezie dei Libri sacri ma questa esperienza, questa constatazione; è il fatto storico da essi constatato e null'altro.

Questa narrazione così viva, così spontanea, e così dettagliata, è come l'atto notarile che documenta il fatto stesso della Risurrezione di Gesù.

[...] E la esattezza dello storico arriva al punto di precisare ed esprimere soltanto il proprio sentimento; tacendo affatto quello che sorge nell'animo di Pietro » (pp. 308 s. Cf. pp. 309 s.).

La presente citazione, senza dubbio lunga, è parsa, però, indispensabile per una sufficiente veduta d'insieme su un'opera concernente i fondamenti stessi della Fede cattolica (26).

(26) Per l'esegesi dei testi evangelici in merito, v. *La Resurrezione di Gesù*, cit., pp. 105-144.

Il volume in esame termina con un'« Appendice » (pp. 321-331) da cui emerge, corroborata, la dimostrazione della divinità di Gesù Cristo sulla base delle narrazioni evangeliche intorno alla Sua nascita e alla Sua infanzia. Parimenti notevole è il fatto che in queste pagine viene celebrata anche l'incomparabile grandezza spirituale della SS. Vergine Maria, Corredentrice del genere umano.

Commentando i passi evangelici: *Lc.*, 2, 21-52, l'A. conclude così la sua opera: « Nella vita nascosta di Nazaret, quella ora esaminata è la manifestazione straordinaria, voluta dall'Eterno, e che consiste non tanto nella sapienza dimostrata dal Fanciullo Gesù nella disputa con i dottori, quanto nelle parole rivolte da Lui alla Madre Sua, con l'esplicita affermazione della sua origine e natura divina: vero Figlio di Dio. E' questa l'economia del racconto. Né sfugge l'importanza di tale eccezionale manifestazione.

E' noto come molti razionalisti affermino che Gesù abbia preso coscienza della Sua missione messianica, tardi, magari al momento del battesimo al Giordano.

Ora ecco San Luca, l'ellenista colto, il narratore "critico", pigliare questa gemma preziosa dallo scrigno inestimabile che è la memoria di Maria Santissima e conservarla per i lettori di tutti i tempi » (p. 331). E con un'energia, oggi rara, l'A. chiosa: « Gemma che smentiva, quasi presagio, prima che nascesse, il tentativo puerile e fantastico dei razionalisti [...] » (*ivi*).

Conclusione

Il fatto (destinato a indispettire quella « comunità » schiava della cosiddetta « comunione » coi più eversivi errori moderni) che il saggio dello Spadafora finisce con una critica — serena ed equilibrata — del razionalismo, costituisce uno dei più alti pregi del volume. Osserva, infatti, uno dei massimi teologi: « Il razionalismo consiste nella pretesa della ragione umana di non accettare come vero se non ciò che si imponga con la sua intima evidenza. In base a questa pretesa [...] la religione [...] rivelata è considerata fuori della ragione: non esisterebbe ordine soprannaturale. Il miracolo e la profezia sono dichiarati impossibili. E' superfluo dire che *le rovine provocate dal razionalismo, in tutti i campi, sono state innumerevoli e gravissime* » (27).

E uno dei massimi biblisti ammonisce: «*"Nolite conformari*

(27) LATTANZI, *Il primato romano*, cit., p. 13, nota 6; corsivo mio.

huic saeculo", nous répète-t-il [Pio XII] avec Saint Paul [...]. Le Pape [...] veut donc que nous combattions contre les illusions, contre les faux mirages qu'on répand [...] au moyen de très actives propagandes, et très intelligentes aussi pour le but qu'elles poursuivent; car *satan, il faut bien lui accorder ça, est très intelligent* » (28).

Non sembra illecito dedurne che satana è il primo razionalista e, pertanto, che il pensiero moderno immanentistico-razionalistico è luciferino per la sua pretesa, nichilistica ed assurda, di deificare — partendo appunto dal nulla! — l'attività storica della sola coscienza umana (29).

Ma una volta portato all'apice il razionalismo immanentistico, che rimane? O l'ateismo dichiarato e militante, come nel marxismo di ogni corrente, nell'esistenzialismo sinistro e nelle altre aberrazioni consimili; oppure — ed è ancora peggio — rimane e prospera quella che è stata biasimata come la « *nuova sacrilega e insana teologia del neomodernismo* » (30). Sacrilegio ed insania implicanti la trasformazione gnostica della vera esegesi cattolica in quello scientismo, molto più dannoso che inutile, contro cui lo Spadafora non cessa di combattere da pari suo (31).

Lo Spadafora, insomma, ha dato prova anche in questo suo nuovo saggio — come si è accennato nella premessa — di saper autenticamente subordinare la vera scienza all'infinita superiorità qualitativa, rispetto ad ogni settore del sapere umano, della Fede cattolica. Anzitutto, quindi, per questa ragione ogni fedele dev'essergli devotamente grato; e deve, dunque, augurarsi che questo nuovo lavoro illumini tanti dubbiosi, contribuisca a condurre alla verità del Cattolicesimo innumerevoli erranti e, soprattutto, agisca come strumento, nei disegni della Provvidenza, per avviare alla conversione le anime più lontane dalla nostra Religione divina.

ANDREA DALLEDONNE

(28) ROMEO, *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica*, cit., p. 281; secondo corsivo mio.

(29) Cf. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969². Per la risposta-confutazione, v. ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960.

(30) FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova 1981, p. 14; corsivo mio. Cf. ID., *Problematica della teologia contemporanea*, in « Renovatio », 1, 1982, pp. 53-67.

(31) Cf., tra i tanti esempi, SPADAFORA, *Razionalismo, esegesi cattolica e Magistero*, Rovigo 1962; ID., *I Vangeli e la critica moderna*, in « Divinitas », 2, 1963, pp. 236-242. Su questo gravissimo tema, v. anche GHERARDINI, *Dio nella metodologia teologica dei protestanti*, in AA.VV., *I teologi del Dio vivo*, a cura di A. Marranzini, Milano 1968, p. 216; LANDUCCI, *Miti e realtà*, cit., pp. 179-287.

QUADRIVIUM EDIZIONI

GENOVA

Via XII Ottobre, 14

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« E' una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica ... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. Il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

SECONDA LETTERA A DIOGNETO

Alcuni anni fa l'ed. QUADRIVIUM pubblicava un fascicoletto, ora quasi esaurito, intitolato appunto SECONDA LETTERA A DIOGNETO. Date la validità e l'originalità di questa nuova presentazione del Cristianesimo essenziale, e il successo del volumetto, ci permettiamo di proporlo ai nostri Lettori.

Amico Diogneto, tu hai un vuoto nell'anima. Probabilmente sei battezzato ed hai fatto la Prima Comunione. Hai tuttavia la sensazione che le nozioni allora imparate, se pur le hai imparate, si siano come dissolte nella tua memoria, lasciando però dietro di sé un grande e segreto richiamo. Vuoi sapere e non hai il tempo di cercare molto e di studiare; sei adulto ed esigi, nelle cose reputate serie, una ragione concatenata e persuasiva. Dietro a cose esterne come la Chiesa, i templi, le funzioni liturgiche, le pratiche religiose, le norme morali vuoi vedere chiaro...

Io scrivo per rispondere agli interrogativi che hai nell'anima e, poiché ti voglio bene, vorrei darti delle certezze. Può essere che dopo aver scorso questa lettera, sentirai il bisogno di andare oltre: sarà il segno che il tuo ANONIMO non avrà scritto invano.

Prima di rispondere ai tuoi quesiti debbo pregarti di metterti nella posizione giusta per vedere: devi togliere le ragnatele dalla finestra. Infatti molte cose, che si dicono cristiane, talvolta non ti appaiono perfette; qualche volta ti sono addirittura ripugnanti. Comincia a ricordarti che, se il tuo ansito ha un senso, tu cerchi Dio, non gli uomini. Li vuoi trovare perfetti? Vuoi che quanto dipende da essi sia egualmente perfetto? Vuoi dunque che siano determinati e privi di libertà, come i fiori del tuo giardino? L'abuso della loro libertà non serve forse a suggerirti che Qualcuno c'è, che non ha bisogno di coartare la libertà altrui?

Piuttosto guarda dove c'è stata e c'è la piena coerenza tra la Fede professata e la condotta. Questo è il punto. Osserva i Santi: sono la più grande manifestazione eroica che abbia il mondo. Ciò che importa non è che tutti siano santi, ma che quelli che veramente servono Cristo lo siano. La luce che brilla

indica la sorgente della luce, le tenebre indicano solo che, quando la face s'estingue, c'è il buio. Guarda cosa accade là dove c'è gente che lascia il mondo per servire Dio e il prossimo, emettendo uno o tre voti. Che ci siano dei deboli dimostra solo che Dio non li ha presi per il collo; ma la dimostrazione sta nell'effetto dei sacri voti quando sono rispettati. Osserva la differenza tra il servire il prossimo per guadagno ed il servirlo per amore di Dio. Tutto, sì, va bene ed è perfetto quando c'è Dio. Non è forse questo che tu cercavi? Abituati a vedere il bene che c'è nel mondo: se getti zucche in un lago, galleggiano tutte e le vedi; se vi getti lingotti d'oro, questi vanno a fondo e tu non li vedi, a meno che non li cerchi. Se poi ti fai amici il silenzio e la pace, vedrai e capirai meglio!

SONO SOLO?

Lo puoi essere; in qualche momento lo sarai. Naturalmente si parla della solitudine interna, la più grave, la più terribile. Basta una notevole disillusione, perché tutto il mondo che ti circonda diventi per te come la paglia abbandonata. Basta che un trauma ti immobilizzi la capacità sensitiva, perché tutto ti paia morto. Basta che la desolazione, la disillusione, l'ingratitudine, il fallimento d'una speranza ti raggiungano e tu piombi nella notte. Non ti serve il sorriso del creato, perché hai puntato su quanto tradisce; non ti serve il canto, perché per te non è più armonia, e resta solo rumore; il Vero, il Bello, la Realtà ti sfuggono. Ma sei tu che hai chiuso i contatti. Se li hai chiusi, puoi riaprirli. Osserva e ragiona. Tutta la materia che ti circonda, nella esperienza moderna, rivela una realtà che si sposta verso l'immateriale: lo cerca. Essa esperimenta forze immense eppur dominabili, e le conosce più dagli effetti che dai contatti. Dà un indirizzo. L'incredibile complicazione di rapporti nella materia porta a due conclusioni: quella dell'ordine perfetto in uno spazio indefinito, e quella di infinite relazioni tra tutte le cose anche distanti. Le relazioni possono essere percepite solo dall'intelletto, pertanto lo suppongono e lo indicano con estrema chiarezza: una SUPREMA INTELLIGENZA. Quello che appare fermo e rigido è in moto perpetuo: l'ultima nozione dell'atomo alla quale siamo giunti ci mostra tutto in moto nei più semplici componenti e nella più perfetta coerenza. Questo universale moto deve avere avuto inizio: esso indica la INTELLIGENZA PRIMA.

Tutto, assolutamente tutto appare come effetto di qualche

causa. Bisogna pure arrivare ad un punto di partenza: è l'INTELLIGENZA PRIMA causa di tutto. Quello che è primo non ha presupposti: pertanto ha tutto: è perfetto. Chiamiamolo pure DIO, Essere perfettissimo. Si possono percorrere altre strade, sondando gli aspetti più universali e più fondamentali dell' « essere »: si arriva alla stessa conclusione. In tutti i tempi, senza fare tutti questi ragionamenti e sia pure con molti errori e deviazioni, si è arrivati alla stessa conclusione. La causa è che lo splendore del creato, a chi lo contempla e lo ascolta con animo semplice, rivela e ha rivelato sempre questo: Dio! Ma questa immensità di cose a noi proposte dal Cosmo donde trae il disegno, la norma, la forza, la guida ineccepibile per camminare attraverso i suoi cicli e le sue trasformazioni? Dove è la base? La stessa che fu al principio, « è ». Ogni atto ed ogni divenire si appoggia in lui. Anche ogni tuo atto per essere e divenire si appoggia in lui, come tutte le cose. *Tu non sei solo!* Allora la tua vita avrà un senso, una logica, una direzione, un fine. Perché Egli ti è accanto, anzi è in te ed è più presente a te di quanto tu non lo sia a te stesso. E' l'immenso cantico delle creature che sale e avvolge per dirtelo. Lo smog delle opere uscite dalle mani degli uomini ti creerà una nebbia intorno perché tu ti perda, non veda, non viva. La difesa da questa nebbia è il tuo primo problema. Essa non appanna soltanto gli occhi, ma l'intelligenza. Non dimenticare la qualifica di « perfettissimo » che è esclusiva di Dio: con essa tu scioglierai molti enigmi perché, parlando di Dio, Amore, Giustizia, Verità, Bontà, Magnificenza... passeranno da questa qualifica.

Il punto centrale di tutto è Gesù Cristo

Tu avresti altre pressanti domande da porre, ma la risposta ad esse verrà più luminosa e piena dopo aver preso contatto col gran Personaggio, unico nella Storia umana. Solo dopo averLo conosciuto, il discorso intrapreso ritrova tutta la sua logicità. Rimandiamo pertanto a dopo la soddisfazione di legittime curiosità. Eccoti i punti necessari per prendere contatto con il gran Personaggio. Gesù è un Personaggio perfettamente storico, non è una leggenda e neppure un mito. Esistono Documenti storici della Sua epoca, che di Lui parlano. Non si tratta solo di Documenti amici, ma anche nemici. Non si tratta solo di documenti scritti, ma di monumenti e reperti obbiettivi che una documentabile tradizione storica ha conservato fino a noi. Gesù è delineabile storicamente e nella Sua azione e dot-

trina e nella sua figura. I Documenti che più servono a questa scientifica ricostruzione storica sono i Vangeli e gli scritti dei Suoi Discepoli. Di tali Documenti può essere dimostrata la storicità (autenticità + veridicità + integrità del testo) ossia la corrispondenza coi fatti narrati. La ricostruzione della figura di Gesù dà questi risultati: corrisponde anche nei dettagli con la Scrittura Vetero Testamentaria: attraverso i profeti, in un arco di oltre mille anni e col concorso di uomini, che in genere non si sono conosciuti tra loro, Egli viene annunciato e descritto in Sé e nella Sua opera eterna. Gesù vi appare nitidamente taumaturgo con piena autorità sulle forze di natura animate ed inanimate, sulla vita e sulla morte, portatore di una Dottrina che squarcia i veli dell'ordine soprannaturale, non deprime ma esalta la natura, risolve per gli uomini il problema del senso della loro vita, ed annuncia la vita eterna. Soprattutto risalta il fatto della Sua morte di Croce, della quale ha indicato ragione e portata, nonché della sua Resurrezione, della quale ha affermato il valore di prova. Ha annunciato il Regno di Dio, iniziato con Lui in Terra e da eternarsi in Cielo, dopo la fine della attuale esperienza umana. Ha presentato una linea morale altissima nella Sua figura ed una perfetta indipendenza dalle situazioni politiche del Suo popolo e del Suo tempo. Egli balza nella Storia senza compromessi, deformazioni, plagi, imitazioni. Appoggiato a tali dimostrazioni, ha affermato di essere Dio, il figlio di Dio e ha indicato nell'amore la ragione della divina condiscendenza. Ha mostrato agli uomini un Mistero ineffabile. Creando la Chiesa, Suo Regno, con i dati costituzionali che sono perfettamente indicati negli Evangeli, ha donato agli uomini una famiglia ed una guida, lasciandone in mano di uomini i divini strumenti ed indicando chiaramente i segni che l'avrebbero accompagnata sempre per darLe merito e credibilità. Ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra nella Storia dell'umanità. Con soli dodici uomini, presi da classi umili ed indotte, ne ha iniziata e continuata la conquista. Tutto questo, o Diogneto, tu potrai controllare su testi opportunamente scelti (1). Ma questa venuta in terra del Figlio di Dio, tale è Gesù Cristo, non ha con sé qualcosa di strano, di enorme, di impensabile? Rifletti ed osserva. Nella storia degli uomini, fin dove il nostro sguardo può frugare o dedurre andando all'indietro nel

(1) Ad es.: G. SIRI, *Corso di teologia per laici, I, La Rivelazione*, ed. Studium, Roma, 1941; G. SIRI, *Corso di teologia per laici, II, La Chiesa, La Rivelazione trasmessa*, ed. Studium, Roma 1944; F. DELLA FIORE, *Il nuovo catechismo antico, Contributo alla formazione di una mentalità di fede*, S.E.I., Torino, 4.a ed. 1974.

tempo, il fenomeno più grande è il fatto religioso. In questo fatto ci sono, in mezzo a tutte le variazioni possibili e fantasiose, due aspetti costanti. Il primo sono le deformazioni, le aggiustature antropomorfiche, le riduzioni al metro ed al comodo proprio, alle debolezze umane ed alle impressioni.

Il secondo consiste nello sforzo costante di portare la Divinità vicino a sé il più possibile. Nessuno è sfuggito a questa inclinazione. I Greci, più colti, popolarono l'Olimpo di dei, tali che si potessero avere a facile disposizione; gli animisti posero la divinità nelle piante ed in cose rudimentali, perché gli alberi e le cose erano alla loro portata: non avevano altro. Per loro gli elementi della vita vegetativa, secondo la migliore indicazione storica, non erano la « Divinità », ma abitazioni della medesima. A modo loro i Greci ebbero molti dei ed eroi deificati, ma non persero in fondo il senso della unità in Dio. Solo Lo volevano vicino. Le diverse religioni ricorsero a stramberie, a immagini terribili, a ipotiposi di fenomeni naturali, persino al ridicolo, pur di sentire vicino Dio. Ti vorrai dunque meravigliare se questo ansito universale e costante, che pare in ritmo perfetto con la continua ricerca del padre e della madre nel bambino, sia stato accolto e il « Signore stesso sia sceso nelle tende di Sem » (*Genesi,* 9 27)? Si tratta della risposta ad una universale domanda, sia pure inconscia e per nulla pretenziosa ed esigente, di una vicinanza: chiedeva una vicinanza « comunque ». Altre domande fioriranno a questo proposito su questo fatto inaudito ed ineffabile: ma la tua mente si farà a poco a poco più chiara, procedendo nello studio. Le montagne non si scalano con un solo passo. Ora sai che non sei più solo e che Dio ti si è fatto vicino in un modo ineffabile ed amico. La tua domanda incalzerà e con ragione; sì il Figlio di Dio si è fatto uomo e ha abitato tra noi. Ma che è questo « figlio di Dio »? il responso che la natura ragionevolmente interpretata ha dato al mio lamento di solitudine, indicava un Dio, *primo, perfetto, unico.* E allora? Per risponderti bisogna completare la Storia narrata fin qui. Essa risolverà il tuo dubbio.

Gesù stesso, per dare una nozione di se stesso, dovette svelare il segreto di Dio. Ed il segreto, riassunto nel cap. 28 dell' Evangelo di Matteo, è il seguente: in Dio UNO ci sono tre Persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. La rivelazione di questa intimità di Dio, alla quale veniva ammesso il genere umano, comportava la notificazione di altre realtà connesse armoniosamente, Il loro Complesso si chiama « Divina Rivelazione ». Parte di questa è stata scritta e costituisce il Nuovo Testamen-

to, che continua e completa il Vecchio Testamento (BIBBIA); parte è stata tramandata oralmente da Cristo e dai suoi Discepoli e porta il nome di TRADIZIONE DIVINA. Queste TRE PERSONE nell'unico Dio, che sono mai? Rimane l'Unità di Dio e, se questa rimane, rimane la Trinità? Le due realtà non si escludono a vicenda? Procediamo con ordine.

Dio ha lasciato visibilissime orme nel cosmo che possono guidare noi, messi sull'avviso dalla Rivelazione e nell'uso della ragione che Egli ci ha data, ad intendere qualcosa, tanto da quietare l'intelletto; anche se queste orme non saranno mai sufficienti a farci comprendere appieno un mistero ben al disopra della nostra intelligenza. Le orme lasciate da Dio sono innumerevoli, avvolte di bellezza, datrici di gioia. E' qui il punto. Tutta la realtà cosmica è ordita e scandita su « rapporti », molti dei quali sono esprimibili in forma matematica. Tali « rapporti » vanno dai costitutivi dell'atomo alle grandi leggi della meccanica celeste. I « rapporti » si chiamano con termine più usato in filosofia « RELAZIONI ». E le chiameremo sempre così. Queste « relazioni » sono talmente reali che senza di esse nulla esisterebbe: un padre è tale in quanto ha il figlio, senza questo non sarebbe padre; il figlio è figlio perché ha un padre, senza questo non sarebbe figlio. Eppure il « rapporto », che supporrà nel caso detto una azione di causa ed effetto, in sé, nulla toglie, nulla aggiunge, nulla muta. Se muore il figlio, il padre resta tale, e così viceversa. La « relazione » è in natura la cosa più evidente, più universale, reale che non deforma nulla. E' per questo motivo che un solo ente può avere infiniti rapporti, e di fatto li ha, senza MOLTIPLICARE se stesso. Questa traccia per camminare sulle orme di Dio è universale. E non è la sola.

Essa permette di intravvedere la soluzione di un'apparente contraddizione in Dio. Infatti le fonti sopra citate della Rivelazione divina non ci hanno solo detto che in Dio c'è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Ci hanno fatto sapere che in Dio esistono due rapporti con Se stesso, uno di intelligenza, l'altro di amore (non dimentichiamo mai che noi siamo obbligati ad usare dei termini imperfetti parlando delle profondità di Dio): i due termini del rapporto di intelletto sono il Padre e il Figlio; i due termini del rapporto di amore sono il Padre-Figlio e lo Spirito Santo. Il rapporto, abbiamo visto, non cambia, non deforma, non moltiplica; ecco perché i TRE non cessano di essere UNO. La perfezione di Dio esige il termine del rapporto di una perfezione analoga, ossia di una realtà somma ed è per questo che i TRE si chiamano « Persone » e sono tra loro di-

stinti. La realtà delle « relazioni », che illumina tutto il mondo creato, è il cantico che attesta come noi possiamo arrivare ad intendere che esse, le « RELAZIONI DIVINE », non cambiano l'Unità di Dio! Si toglie ogni contraddizione: resta l'infinito mistero di Dio. E' altrettanto chiaro allora a quale Mistero appartiene Gesù Cristo e in quale ordine, sopra la loro natura, sono chiamati quelli che Lo seguono.

Non sei solo!

Hai accanto il Gesù Cristo storico, vero Dio e vero Uomo, Figlio di Dio. Solo accanto? No: dentro. Qui si apre la più luminosa visione. « Voi in me ed io in voi » (*Giov.* XVII) ha detto, e non come metafora ma come realtà. Il Suo Regno sarebbe stato « dentro di noi ». La linfa vitale di questa nuova realtà sarebbe venuta da Lui come va dalla vite ai tralci. Tutto quello che svelava di divino sarebbe stato degli uomini, al punto di chiamarli « amici ». I Suoi discepoli ci hanno riferito quello che da Lui hanno appreso e che è estremamente illuminante: liberati dal peccato, chiamati ad essere consorti della natura divina (*2 Pet.* 1, 4), non più semplicemente servi, ma figli di adozione (*Rom.* VIII, 15) in analogia al modo con cui Gesù era ed è Figlio del Padre, chiamati ad avere un'eredità ed a partecipare ad una vita eterne (*Tit.* III, 7) nella stessa gloria di Dio. Ne nasce la struttura di una soprannaturale dignità conferita all'uomo, che ne aumenta intrinsecamente il valore senza alterarne la nativa costituzione. Non basta. Egli, mediante lo Spirito, sarebbe intervenuto per sostenerne la debolezza, conferendo la soprannaturale dignità ad ogni atto, senza affatto ridurre, anzi per aumentare, la libertà, facilitandola, delle nostre azioni, e, con la libertà, per garantire il merito eterno. Tutto senza alterare il creato, senza corrompere la natura. Si tratta di un « essere dentro » che è ben più di una presenza intima, che costituisce una ELEVAZIONE di tutto il nostro essere. La dignità soprannaturale siamo soliti chiamarla « grazia santificante »; l'aiuto agli atti lo chiamiamo « grazia attuale ». I mezzi per alimentare l'una e l'altra si chiameranno « Sacramenti ». Al di là di un mondo visibile e materiale, se ne intravvede un altro, nel quale noi troviamo una nuova, reale e vivente dimensione. Questa cresce man mano che si scende ai particolari. Accettare, con la intelligenza, Cristo, quello che Egli ha detto, questo nuovo mondo e ciò sulla parola di Cristo, si chiama FEDE. La Fede è ragionevole, perché Cristo ha dato le prove di quello che Lui era.

CHE SENSO HA LA VITA?

Forse intravvedi, dopo quello che ho scritto, che hai già in mano gli elementi per risolvere l'enigma. Tuttavia non sarà inutile porsi la domanda, perché essa ha una terribile forza e risorge prepotente anche in molti, che restano solo superficialmente cristiani. La domanda va rifratta in diversi altri quesiti: *perché esistiamo? a che scopo esistiamo? perché essa, la vita, si dispone ad arco, ossia sale e scende, perché declina e finisce? perché si muore?*

CHE SENSO HA IL MONDO? LA STORIA?

E' l'interrogativo che, in modo più o meno ansioso, flagella o almeno colpisce l'anima di ogni uomo che pensa. *Chi non può dare una risposta non può pretendere di insegnare agli altri.* Da quello che abbiamo già trovato ecco il senso del mondo: esso viene da Dio Creatore. Questi è perfettissimo, non può aver creato senza uno scopo, perché ciò sarebbe semplicemente insensato; non può avergli attribuito altro scopo se non Se stesso, perché in tal caso gli avrebbe assegnato uno scopo non ultimo, ma solo interlocutorio. Non può averlo creato per un proprio vantaggio, perché la Sua perfezione esclude che possa avere vantaggi. Escluso ogni interesse, non resta che l'amore: *Dio ha creato per amore.* Si legga tutta la prima lettera di San Giovanni, e questo risulterà chiaro. E' stupendo che ogni cosa, dalla più piccola alla più grande, rechi agli uomini un messaggio d'amore. Ma dalla Sacra Scrittura, che abbiamo già imparato a conoscere, perché parte del fenomeno « Cristo », sappiamo che esiste un altro scopo. Ci è indicato dal capitolo 12 del libro della *Sapienza* e dal capitolo 1 della lettera di Paolo ai *Romani*: parlare agli uomini di Dio. Tutto il creato è il grande elemento che permette a Dio di parlare agli uomini, senza obbligarli, e rispettando pertanto con la loro libertà il loro merito personale. Ogni cosa è messaggio divino: e se tale è il messaggio, il semplice messaggio!... Il mistero del mondo si risolve in un cantico di luce, di poesia e d'amore. Ma e la Storia?! Questo susseguirsi di contraddizioni tra gli uomini, di glorie e di delitti, questo ondeggiare tra tante ombre e tante illusioni... La Storia riguarda la libertà degli uomini. Che cosa vi gioca adunque, dato che in essa appare il MALE, il « male morale », l'unico che possa veramente chiamarsi « male »? Ecco la vicenda illuminante. Dio creò l'uomo e la donna. La narrazione biblica è di una somma delicatezza, mirando a darci la

sostanza dei fatti e i particolari che la completavano. Essi godevano di uno stato superiore a quello dei loro posteri, ed erano nella amicizia di Dio. Unica condizione: obbedirGli: la obbedienza era dimostrata nell'astenersi da una piccola cosa. A questo punto entra in campo una forza, la cui conoscenza ed il cui malefico influsso — proprio per quello che accadde allora — il mondo portò sempre con sé. Il demonio li tentò, caddero: tra Dio e la presunta esaltazione di se stessi, scelsero la seconda; e fu il peccato. Fu e restò triste eredità di tutti i discendenti. Così il peccato, il vero « male », entrò nella storia umana, rendendo il suo travagliato fluire testimone della gravità del peccato, indicazione patente della disobbedienza, manifestazione della Maestà dell'offeso, Dio! L'ammasso degli errori e dei dolori, indotti per questo peccato d'origine, da chi era per sua colpa decaduto, restò documento della grandezza del Creatore. Non era bastato a trattenerlo l'uomo: oltre il resto, la magnificenza del Cosmo, gli sarebbe restato a documentarlo la vicenda della Storia. Quando tutta la vicenda si concluderà, nell'ultimo giorno, tutti capiranno che la vicenda stessa, pur complessa e imponente, sta a dimostrare agli uomini la grandezza del loro Creatore. Sarà stata una dimostrazione anche dalle tenebre, ma sarà stata una dimostrazione. Si comincia a capire il senso della Storia! Se gli uomini, dopo la prima colpa originale, non fossero rimasti liberi, non sarebbe stato necessario ed ineluttabile tutto questo. Se il « male » non fosse altro che un dato « negativo » (mancanza di adesione alla volontà di Dio), ed avesse in sé come tale qualcosa di positivo, tutta la Storia umana avrebbe preso un'altra via. E' per questi dati che la Storia umana è la scienza imponente della libertà degli uomini e sta a dimostrare la potenza del suo schema. Ma la storia non è finita.

Caduto lo stato di amicizia (grazia) nei protoparenti, questo stato di amicizia perduta restò nella famiglia umana e perdurò con essa. La cosa noi la chiamiamo « peccato originale ». Per il fatto che la colpa era stata liberamente commessa, rimase la oscura coscienza del timore della terribilità delle cose e di Dio stesso, della ingiustizia compiuta, orrenda, nei Suoi confronti, della incapacità d'esser pari ad una riparazione: e questo oscuro sentimento, si chiamò *lacrime*. Quando arrivò il punto più alto della crescita civile, e fu con la Grecia, il canto della poesia più sublime fu quello della « nemesi », nella tragedia: appunto la impossibilità di redimere da soli la colpa.

Nessuno si può meravigliare che, quando c'entra Dio, le proporzioni del dramma, se dramma c'è, debbono essere espres-

se da contingenze che eccedono la nostra immediata comprensione. I singoli uomini vengono al mondo col segno del primo peccato, perché accendono la loro fiammella di vita nella comune fiamma della vita di Adamo. E ciò è vero pur essendo tutti persone individue nel modo più assoluto. Non per niente la genetica moderna sta dimostrando la continuità della « fiammella », che con sé porta riassunto tutto il passato. Altro aspetto della grandiosità del dramma. E della sua logicità. La Storia, partita dall'atto creatore, deve ritornarvi colle stesse sovrane movenze, anche se dolorose per i colpevoli. Sì, i colpevoli, perché gli uomini al peccato di Adamo hanno aggiunto il proprio. L'ansiosa domanda sulla Storia ha avuto la risposta. E allora?

Chi poteva riportare lo « stato di amicizia » (ordine soprannaturale, grazia) con Dio, se nessuno degli uomini era da tanto? Ci voleva pure un Uomo, che avesse accesa la fiammella della vita nella fiamma di Adamo, perché la riparazione doveva venire di là dove era venuta la colpa; gli atti di questo uomo dovevano stare alla pari della offesa di Dio, anzi di Dio stesso. Occorreva un atto contrario a quello che era stato strumento di peccato: un atto di penitenza interiore, con la sua manifestazione esteriore, la sofferenza. Chi dunque? Gesù Cristo, figlio di Dio fatto uomo. L'Unico. Ebbe un corpo dalla Vergine Maria, col principio della vita acceso nella fiamma di Adamo e di tutti gli uomini; ebbe un'anima umana come gli altri uomini; fu senza colpa, ovviamente, e senza possibilità di colpa. Ebbe una umanità completa; questa, invece di sussistere in una persona umana, ossia invece di avere come suo soggetto (supporto) un « io » creato, ebbe come « soggetto » l'io increato del Figlio di Dio, del Verbo. E l'ebbe soggetto, instaurando direttamente col Verbo lo stesso rapporto (relazione: siamo sempre nel discorso delle « relazioni »), che noi abbiamo col nostro « io », per cui quel corpo e quell'anima furono « del » Figlio di Dio. In Questo, nessun cambiamento. Ma la misura del valore degli atti viene dal soggetto: gli atti ebbero così valore divino. La sofferenza ebbe valore divino, e fu ben patente (il Crocifisso), e pertanto bastò a riparare il peccato di tutti gli uomini. Ecco « *l'Agnello, che toglie i peccati del mondo* ». Senza Gesù Cristo la Storia non ha senso, non ha risoluzione, non ha sbocco. E con essa tutti gli uomini. Il fatto si chiama « Redenzione ». Il senso completo della Storia viene anche dal suo « futuro ». Eccolo. Camminerà, fino ad una pienezza dei tempi, al momento che il « Padre ha tenuto in Suo potere e che Egli solo conosce » (*Matt.* 24, 36: momento escatologico); si chiuderà con la seconda venuta di Gesù Cristo. Si avrà davanti a Lui la adunata di tutto il genere umano, risuscitati i morti per

fare giustizia, per rivelare la sapienza della Provvidenza eterna, per pronunciare la sentenza definitiva. Così, tutto tornerà a Dio o per la via della misericordia o per quella della giustizia.

L'UMANITA' CAMMINERA' DA SOLA?

No! In mezzo al variare degli elementi e degli eventi, dei quali già si è colto il senso, essa, l'umanità, sarà accompagnata.

Questa domanda se la posero verosimilmente i componenti della prima comunità cristiana, anche se erano accompagnati dagli Apostoli e da Pietro scelti da Gesù. Sapevano. Ma uno dei Dodici, prima di lasciare definitivamente la sua terra per raggiungere il campo da evangelizzare, Matteo, volle dare una risposta: il suo Evangelo ha tutta l'aria di essere una risposta, perché contiene tutti gli elementi costitutivi della Chiesa. La Chiesa avrebbe continuato l'opera stessa del Signore come una società fatta di uomini, retta da uomini in modo gerarchico, avente un capo, Pietro, con ogni potere conferibile ad uomo, e altri capi sotto di lui, gli Apostoli, munita in sé e personalmente nel suo Capo di infallibilità dottrinale, arricchita da una gerarchia di « servizio » formata dai predetti, da innumerevoli presbiteri e dai diaconi. A questa società, unica nella storia umana, avrebbe conferito la indefettibilità, mettendola, senza confusione, accanto ad una società continuamente cangiante, perché defettibile. Il tutto sarebbe stato posto nell'azione e sotto l'azione dello Spirito Santo. Con tale Società, la natura sociale dell'uomo era salva, la vicinanza di Dio e di Cristo visibile, il ritmo coll'ordine cosmico perfetto. L'azione di Dio nel mondo è al tutto unitaria. Un aspetto rimarchevole della Chiesa è la sua « visibilità », che rende efficace e vicina l'opera presso uomini, che altrimenti non potrebbero essere condotti verso l'ultimo fine, se non attraverso miracoli continui. La via sociale si adatta alla natura degli uomini. Ed è una via di certezza, perché la verità rivelata è garantita non meno di quanto le è connesso; la guida è patente, il modo umano permette il perfetto insediamento rispetto all'ordine naturale prestabilito. I credenti in Cristo hanno una guida. Gesù Cristo ha lasciato il tesoro, del quale parla in Matteo (XIII, 44-45). Sono i Sacramenti, che hanno un semplicissimo riscontro esterno pieno di significato e servono a dare od aumentare quella « grazia » della quale si è parlato, senza che corrano il pericolo di essere annullati dalla mancanza di Fede e di probità nel ministro, che li conferisce. Tra i Sacramenti emerge l'Eucaristia, nella quale, sotto le apparenze del pane e del vino, è presente Egli stesso

in un modo mirabile, ma vero e reale; facendosi cibo degli uomini e dimostrando con esso fino a che punto si estende la familiarità con Dio. Nel discorso dell'Ultima Cena, (*Giov.* 16-17), Gesù, annunciando la sua prossima dipartita agli impauriti Discepoli, lasciò alcune indicazioni che avrebbero costituito realtà ordinate a riempire in qualche modo il vuoto della Sua presenza sensibile. Esse, vero tesoro della Chiesa, sono le seguenti. Lo Spirito Santo avrebbe assistito tutto in tutto. Questo superno dono ebbe nei primi tempi, nei quali bisognava documentare ai neofiti ed ai postulanti la verità della Fede, manifestazioni straordinarie (*carismi*). Tali doni cessarono in seguito, quanto alla ordinarietà della vita cristiana, ma restarono in tutte le esperienze mistiche che sempre, con divina libertà e magnificenza, Dio ha effuso sulla terra. Ordinariamente l'azione dello Spirito nella « grazia » è continua, ma non è sottoposta alla coscienza psicologica del soggetto che riceve i doni spirituali, e ciò per non diminuirne la libertà.

La celebrazione del Santo Sacrificio, che ripete con la stessa efficacia quanto compiuto nell'Ultima Cena e che avrebbe per tutti i tempi ed in ogni momento ripetuto l'offerta del primo sacrificio della Croce, sarebbe diventata il divino strumento della famiglia dei credenti e della sua coesione, fonte sempre aperta di grazia infinita.

La legge della carità, modellata sulla stessa unione tra Cristo e il Padre, riassuntiva di tutta la Legge morale ed evangelica, avrebbe per sempre creato, rinnovato e mantenuto il più grande e soave legame che possa legare gli uomini tra loro. Prima di risalire al Cielo Gesù ha promesso che le cose straordinarie da Lui compiute, per dimostrare la Sua verità, si sarebbero ripetute, non a scadenze o a protocollo fisso, o legate a qualche ufficio, ma con divina libertà, sino alla fine dei tempi, per dare una continuata documentazione di Lui, del tesoro Suo, dell'orientamento comune verso la vita eterna. Ove questi parziali sostituti della diretta e fisica presenza di Gesù si sarebbero mostrati, sarebbero sbocciati i Santi! Tutte le debolezze avrebbero potuto essere sorrette, tutte le tentazioni vinte, tutte le depressioni superate, tutte le aridità coperte di divino turgido umore, tutte le difficoltà vinte, tutti i traguardi della Fede e del sacrificio fecondo trionfalmente raggiunti. La Chiesa appare coi suoi templi, le sue opere e i suoi ministri, ma anche con la sua realtà più profonda in tutti i sensi, e presenta così alla storia lo spettacolo di una libertà umana rispettata e agile, anche oltre le soglie del Santuario, ed una consistenza e una capacità invincibilmente risorgiva nella sua intima costitu-

zione, dovuta a Dio. Essa, per questi due aspetti, si muove come un mistero nella Storia, della quale la logica e la ragione vera non potranno mai capirsi se si dovesse prescindere dal fatto che è cosa di Dio. Ad essa non si applicano le mortali leggi della storia, e la storiografia che la riguarda è sempre errata, quando si ostina a prescindere dalla sua vera costituzione.

Una Provvidenza Divina ha sempre aleggiato sul mondo, dalla prima fiammella di essere e di vita; ad un certo momento questa Eterna Provvidenza ha indotto una realtà presente, che non può essere spenta.

COME CAMMINERA' VERSO LA VITA ETERNA?

Già sappiamo che l'umanità non cammina sola, ma con la certezza della Fede nel certo abbraccio di una società soprannaturale. Tutto indica, per la manifestata munificenza divina, che può camminare nella Speranza, tanto più se camminerà nell' Amore o *Carità*. Di questa Gesù ha dato l'esatta definizione (*Giov.* 14, 21 etc.): essa consiste nel fare la volontà di Dio. Si tratta di tutta l'osservanza della Legge. Dio ha preso stupende iniziative per gli uomini, a cominciare dalla loro creazione, ma fa loro l'onore di avere una loro libera iniziativa, nell'accettare liberamente la Sua Legge. La via della Legge divina comprende da sempre i dieci comandamenti che sono scritti nella stessa umana natura. Rileggiamoli. « Io sono il Signore Dio tuo: non avrai altro Dio fuori che Me - Non nominare il Nome di Dio invano - Ricordati di santificare le feste - Onora il padre e la madre - Non ammazzare - Non fornicare - Non rubare - Non dire falsa testimonianza - Non desiderare la donna d'altri - Non desiderare la roba d'altri ». La legge Evangelica ha perfezionato la Legge antica, chiedendo qualcosa di più a coloro che hanno avuto di più. Ecco riassunta una parte caratteristica della Legge Nuova. Sono le Otto Beatitudini. La norma suprema è stata da Cristo riassunta in queste poche parole: « *Ama Dio con tutta la tua anima, con tutta la tua mente, con tutte le tue forze. Il secondo comandamento è simile al primo: Ama il prossimo tuo come te stesso* » (*Matt.* 22, 39 etc.). Queste parole riassumono talmente tutto che S. Agostino poté paradossalmente esclamare: « Ama Dio e fa' quel che vuoi »; l'amore di Dio raccoglie ogni perfezione perché porta all'adesione perfetta della volontà umana con la volontà divina. Quanto al prossimo, la misura viene indicata piena: non l'amore a metà con quello che portiamo a noi stessi, ma tutto l'amore col quale amiamo noi stessi. Tutte le sociologie non arrivano neppure lontanamente

alla semplice base di una tale mirabile asserzione. Il precetto divino le travalica tutte! L'osservanza della Legge, collocata nella realtà psicologica umana, manifesta situazioni, esigenze, sfumature, difficoltà, tensioni, attese, incertezze, angosce, disillusioni, vuoti, debolezze che la fanno apparire, quale realmente è, un LAVORIO CONTINUO. Lavorio interiore, con molti riferimenti e condizionamenti e sussidi dall'esterno. Questo lavorio, che attraversa tutti gli stati, tutte le vicende, tutte le professioni, si chiama l'ASCESI. Essa ha bisogno di tutto e di tutti, essa richiede un controllo continuo, un contatto frequentissimo con Dio nell'orazione e nell'uso dei Santi Sacramenti. Essa è fatta di sfumature e può arrivare a presentare la perfezione morale sotto spoglie e tipi di vita assolutamente diversi. Essa ha la capacità di elevare ogni stato della vita ed ogni operazione che non siano sostanzialmente mali. Essa entra e vigoreggia tanto negli asceteri, quanto nelle fabbriche, sotto divise monastiche e sotto divise militari e sotto nessuna divisa, ... Naturalmente ci sono le vocazioni a particolari tipi di vita; quelli che ne sentono internamente il richiamo, badino bene a non trascurare la voce di Dio!

E DOPO?

Arriva la morte per ogni uomo. Essa è solo la fine della prova e del tempo in cui si può meritare. La natura rifugge da questa separazione dell'anima dal corpo, sia perché è rotta una unione, sia perché dopo c'è solo il mistero di Dio. Ma, l'unione verrà rifatta nell'ultimo giorno con la resurrezione dei morti, per l'ultimo giudizio sugli uomini e la loro Storia. Nel frattempo l'anima va già al suo eterno destino. Quale? Per chi muore nella grazia di Dio, ossia nella sua amicizia, c'è la vita nella gloria eterna con l'immediata adesione dell'intelletto creato all'intelletto divino. Tale vita, felicità, pace, superano ogni possibilità nostra concettuale, tanto sono grandi: per darcene un piccolo annuncio Dio ha creato tutta la vita nel Cosmo. Sarà proporzionata ai nostri meriti e pertanto la sua contemplazione meditativa stimola l'intensità del bene nella vita presente. Una lontana immagine di questa eterna vita ci viene presentata nelle visioni della Apocalisse. La sorte degli uomini, che hanno coerentemente creduto, è ben grande. Possono attendere nella speranza e nel gaudio. Per chi valica la soglia della morte mondo da colpe gravi, ma con leggere pendenze verso la giustizia di Dio o con residui di debito nella penitenza, c'è un'attesa di espiazione nella speranza, anzi nella certezza della futura eterna pace: si chiama Purgatorio. La sorte di

quelli che muoiono senza grazia, ossia fuori dell'amicizia di Dio, da loro liberamente scelta peccando, è l'Inferno. Chi sceglie « non Dio », avrà rispettata la sua scelta e resterà senza Dio, ossia senza il Bene, senza la Verità, senza l'Amore, senza la Luce: eppure, esisterà, per sempre: in questo mondo si muta e si può riparare perché la vita presente è il tempo della prova, là no. E' l'incapacità radicale di mutare che stabilisce la desolazione eterna con ogni male, senza alcun bene. La Divina Rivelazione ci ha fatto intendere che Dio vuole tutti salvi; essa ha accenti dai quali si deduce con certezza che ad ogni uomo è data la grazia sufficiente per salvarsi: pertanto, la scelta dell'eternità è propria dell'uomo. Dalla potenza di questa scelta, dalle sue conseguenze, comprendiamo la grandezza della persona umana ed intuiamo quello che di grande è pronto per essa. Il valore di ogni atto prende una radiosità accecante; le virtù e l'amore sono nella nostra comprensione come una spiaggia dietro alla quale si stende un mare all'infinito. Tutto diventa grande; tutto, ora, ingigantisce la speranza e l'aspettativa, il fecondo motivo per il quale si può soffrire. Come la Croce, il dolore appare sorgente di vita. Essa non è uno scherzo: è un dono che va all'infinito.

CONCLUSIONE DELLA LETTERA

Caro Diogneto, tu mi chiedevi in breve stesura una presentazione della verità Cristiana. Te l'ho stesa come ho potuto.

Ma quello che ho detto è poco ed imperfetto. Lo scopo per il quale ho scritto è che tu dal poco detto, prenda vigore a cercare di saperne di più. In questo cercare, tanta è la grandezza della Verità e dell'Opera di Dio, che tu non finirai mai. Sentirai però di spendere degnamente la tua vita. Non avrai rimpianti per quello che lasci, perché tutto ciò che è vero e buono sai di ritrovarlo un giorno nella mente di Dio. Non avrai timori insulsi, perché avrai la certezza non di consumare, ma di accrescere la tua vita. Potrai sempre parlare col Tuo Creatore e Padre; potrai sempre sentirti unito, per una divina obbiettiva ragione, al tuo Signore e Salvatore. Ora guarda il Mondo, quello che ha fatto Dio e quello che funge da supporto alle libere azioni degli uomini, della cui malizia eventuale la Provvidenza ha sempre ragione, traendone beni migliori; guardalo: esso è solo un lontano e tenue messaggio di Dio. Adora ed ama! Ed obbedisci alla Chiesa, che ti rappresenta Dio. In essa sarà perfetto il tuo culto a Lui!

IL NUOVO ANONIMO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;

La società ...;

La famiglia ...;

Il lavoro ...;

Il lavoro nel piano divino ...;

La evoluzione del lavoro ...;

L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

Parte III

IL SUBCONSCIO DI W. JAMES
E
L'ESPERIENZA DEL SACRO

1. PRAGMATISMO E PSICOLOGISMO
   Postulati kantiani - La volontà di credere - Calcoli economici e convenzioni - Filosofia della vita - Metafisica in sfacelo.

2. IL SUBCONSCIO E LA RELIGIONE
   I sentimenti religiosi: rapporto di vita con Dio - Esperienza psicologica e riflessione ragionativa - Studio del fenomeno sacro: metodologia di James - Il mistero di Cristo.

3. L'« ITER » DELLA PSICOLOGIA RELIGIOSA
   L'introspezione diretta, o sperimentale - L'estasi - Veti e riserve.

4. PSICOLOGIA E FEDE: LE APORIE DI JAMES
   L'essenziale - Lo spirito - Intellettualità del fenomeno religioso - Ragione e sentimento.

1. PRAGMATISMO E PSICOLOGISMO

Postulati kantiani

William James nacque a New York l'11 genn. 1842 e morì a Chocorna (New Hampshire) il 26 ag. 1910.

Fondò, sulla traccia del connazionale Peirce, il *pragmatismo*, ove criterio di verità non è se non l'attuabilità dell'idea, l'efficacia pratica del pensiero.

Ridusse, a livello di pragmatismo, la psicologia in psicologismo. Vide nel subconscio la scaturigine e la sede dell'esperienza religiosa, inaugurando una *teologia psicologica* del Cristianesimo con riguardo specifico all'Incarnazione redentrice.

James raccolse l'indettatura di Schleiermacher che, ligio ai postulati kantiani, aveva concepito ed esaurito la religione in chiave di sentimento puro. Fece scuola. Gli tennero dietro, eredi di quella grossa ipoteca, pedissequi, Loisy, Tyrrel, Le Roy e i modernisti in genere, sino ai giorni nostri. Il subconscio divenne il « leit-motiv » dell'esperienza religiosa.

La *religione* è per James essenzialmente esperienza intima del sacro, in linee personali, di soggettività autonoma, e insieme arazionali.

Nelle fasi più aspre della vita, gli uomini avvertono il loro limite, inermi, il bisogno quindi di una realtà esimia che li cointegri, li corrobori, li tuteli e li consoli. Invocano soccorso. Non a vuoto. Ché, all'atto di una tal supplica, sperimentano in se stessi, come risposta felice e congrua, l'energia segreta del divino. Ecco la religione. Il resto — dogmi; culto e leggi — è un di più, appannaggio accessorio e irrisorio, gravame di superfetazioni inutili, se non deleterie (cfr. *The varieties of religious experience*, New York 1902).

Non solo. La religione è *pragmatismo* in quanto non svolge che una funzione « utilitaria », spoglia di soppalchi obiettivi, ingiustificabile in termini filosofici.

La volontà di credere

Il pragmatismo di James è anti-intellettualismo radicalizzato. Prepone al sapere scientifico la « volontà di credere » (1).

Il mondo consta di energie poziori, egemoni, e di energie inferiori.

(1) Cfr. *The will to believe*, New-York 1897.

Le prime — istinti e desideri — estuano vive, energie dell'anima, indipendenti nell'essere e nell'agire, sussistenti. Dirette a imbrigliare le seconde, brute, connaturate ai corpi, le teorizzano sì da guidarle e finalizzarle ai propri scopi.

Il sapere scientifico ha semplice valore utilitaristico e vitalistico. Ad attribuirvi un carattere di verità è appunto la volontà di credere, in virtù del suo empito di fede.

Meta ultima al pragmatismo è la più ricca espansione della personalità umana, subordinatamente e commisuratamente all'efficacia pratica dell'azione. Una personalità ad ampio respiro, sintona, da articolarsi — in unione e comunione di vita — con le entità terrestri, specie con gli altri uomini. Dovunque: « group mind », o coscienza collettiva.

Aliena dai presunti soppalchi obiettivi del sapere scientifico, la coscienza di ogni individuo non si acclara e non si accerta se non grazie all'efficacia pratica dell'azione, sul filo d'una condotta di vita che sia fertile di bene: « behaviourism ».

Mancipio all'empirismo agnostico, il pragmatismo dispiega e garantisce il conoscere attraverso l'azione, o vita vissuta. Nessuna idea è vera per se medesima. Lo diventerà in seguito. Un'idea è vera purché inverata dall'efficacia pratica dell'azione.

Consentanea al conoscere, l'etica del pragmatismo ottempera ai canoni di un drastico utilitarismo. Si identificano verità e bene in ciò che, di volta in volta, la vita dimostra utile all'uomo.

A stringere i nodi è il relativismo. La verità e il bene, al pari dell'utile, incidono aleatori, non già assoluti, universali e necessari.

Se anti-intellettualista, la psicologia di James è nondimeno, all'unisono, anti-materialista. Lungi dall'emergere determinanti, i dinamismi organici, fisiologici e nervosi, fungono al servizio della coscienza che li coordina, per pragmatismo spontaneo, mediante l'attività consapevole. Istinti e desideri, microonde a fiotti in un pulviscolo psichico, incontrandosi e associandosi, sviluppano la coscienza, enucleano l'io.

Calcoli economici e convenzioni

Analogo al pragmatismo di James è lo *strutturalismo di John Dewey*. Criteri e metodi non divergono. Rima d'obbligo è l'azione maiestatica che, in misura dei traguardi conseguiti, oltre l'ostacolo, evince l'efficacia dei pensieri, sigla la verità dell'idea, acclara e accerta la coscienza.

In Francia il pragmatismo esibì fisionomie non omogenee.

Henri Poincaré squalifica gli assiomi in convenzioni. In ossequio a calcoli economici, tra le possibili convenzioni, il sapere sceglie gioco-

forza le più concrete e le più comode in vista dell'utilità immediata, d'una finalità precipua. Ma non per questo il dubbio infirma la verità ontica. Il vero esiste: l'utile n'è un segno, non già un sostituto.

Edouard Le Roy, discepolo di Bergson, abbraccia invece un pragmatismo rigido: « Il sapere è circoscritto a calcoli economici. Devesi al successo dell'azione se i calcoli arridono efficaci. E un sapere pseudo-scientifico (2). La religione non eccepisce: « Dobbiamo porci in rapporto a Cristo come se egli ci stesse dinanzi » (3).

Filosofia della vita

Il pragmatismo americano di James e di Dewey, unitamente a quello inglese di Schiller, incentivarono la « filosofia della vita ». Il che ad opera vuoi d'una svalutazione e strumentalizzazione del raziocinio, vuoi d'una riduzione dei fenomeni spirituali al nudo valore utilitaristico di promuovere vita e storia.

La nuova filosofia ebbe in Dilthey e in Bergson i due massimi esponenti.

Pur di mezzo ad equivoci non lievi, *H. Bergson* eluse il pragmatismo con l'approdo a una teologia naturale, in cui Dio è fontalità creatrice: sopra l'intelletto, che mira e s'infeuda all'azione, tributario a calcoli economici, affulge l'intuizione noumenica, apre la realtà dell'essere in divenire perenne, « élan vital ».

Ambedue le scuole, pragmatismo e filosofia della vita, esercitarono un influsso enorme: dalla poesia (D'Annunzio, Gide, Proust, George, Hoffmannsthal, Rilke ed Hesse) all'espressionismo dell'arte, sino a indirizzi di cospicuo rilievo socio-politico (vedi il movimento giovanile e la riforma scolastica).

Attinsero lì il fenomenologismo di Husserl e di Scheler, l'esistenzialismo di Jaspers e Heidegger, il modernismo di Pradines, de Gaultier, Blondel, Loisy, Laberthonnière.

Semmai astraessimo da un tal influsso, non ci spiegheremmo l'evoluzione che subirono le *scienze dello spirito*: la pedagogia storico-intellettualistica di Nohl, Litt, Spranger; la grafologia, la tipologia e la psicologia scientico-razionalista; i tentativi di Rothacker di gettare le basi alle « scienze dello spirito »; la filosofia prettamente ermeneutica in Godamer.

(2) *Bibliothèque du Congrès de Philosophie*, Parigi 1900, t. I, p. 339.
(3) *Dogme et critique*, Parigi 1907, p. 32.

Metafisica in sfacelo

Dilagò lo *storicismo* all'ombra di James.

Recede, colpita al cuore, la metafisica. Più il pensiero non rivendica un carattere di necessità e universalità. Non ha valore se non la vita conclusa in se medesima, cardine e traliccio dell'onnimoda realtà. E' la vita a comprendere la vita, né ha bisogno d'altro per sorprendersi e illuminarsi. Tutto è obiettivazione della vita che, evolvendosi, convoglia in sintesi la dialettica del suo divenire, protesa al domani con l'integro e fervido patrimonio dell'ieri (4).

Pragmatismo e vitalismo si contraddicono in forza dell'irrazionalismo attualista che li condiziona, del loro empirismo e realismo panteistico.

Implicano una concettualità che distrugge il concetto, una filosofia alimentantesi dei dati che elimina. La vita ripiega vacua, scevra di contenuti ontici. Cadono gli schemi del pensiero, in quanto ad espungere ogni concetto è la negazione del concetto stesso. Annaspa, superstite, l'intuitività adiafora. Unico pregio la reazione all'astrattezza e ai limiti d'un razionalismo gonfio di ambizioni gratuite, di orgoglio e di arbitrio (5).

Sintomatico. Pragmatismo, vitalismo e marxismo si alleano, complici almeno in ordine all'importanza che Marx ascrive alla prassi.

2. IL SUBCONSCIO E LA RELIGIONE

I sentimenti religiosi: rapporto di vita con Dio

Intima esperienza del divino, in linee personali e arazionali, la religione sgorga dal subconscio.

James demarca tra la coscienza e il subconscio, o coscienza « sublimine », nettissimo uno spartiacque.

La *coscienza* è limpida percezione dei nostri atti, in cui l'io si riconosce e si possiede autonomo.

Il *subconscio*, no. Miniera inesausta di recondite risorse, inalvea gli atti inavvertiti, idee e sentimenti che si raggruppano, si legano e si organizzano al di sotto della coscienza, così da eluderne i controlli.

---

(4) Cfr. LANGREBE L., *Philosophie der Gegenwart*, Berlino 1961, p. 16 ss.

(5) Cfr. RODI F., *Die Lebensphilosophie und die Folgen*: «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXI, Meisenheim Glan 1967, pp. 600-612.

Non hanno numero gli atti inavvertiti. Rispondono a tutte le attività caratteristiche dell'uomo. E' il subconscio a dividerli in gruppi differenziati, a classificarli. A volte alcuni di questi gruppi invadono la coscienza. Allora noi li avvertiamo e ne assumiamo il controllo.

Laddove a invadere la coscienza siano i sentimenti « religiosi », noi viviamo *l'intima esperienza del divino*, il rapporto con un'arcana realtà che spazia al di là dell'orbita sensoria e del nostro « io » immediato, egregia, sacra, plenitudine di Essere.

Variano i riscontri da individuo a individuo. Il rapporto di ciascuno è libero. O è rapporto a un Dio trascendente, Persona, che agisce su di noi, dal di fuori, distinto, eterno ed infinito. O è rapporto a un Dio immanente, che urge in noi, dal di dentro, del quale il nostro « io » è particella e favilla, esplicazione di vita.

Comunque l'intima esperienza del divino ci aiuta a vivere.

Dà pace allo spirito, balsamo e refrigerio, in un'aura di serenità fiduciosa. E' calda devozione che filtra amabile, riempie l'anima di soave deliquio. E' purezza in effusione di grazia, olimpico equilibrio. Scuote l'inerzia pavida, stimolo di responsabilità e solidarietà del bene, di civile consorzio. Fissa, nell'ascetismo, l'autonomia dell'io dal mondo della materia.

Esperienza psicologica e riflessione ragionativa

Multiple e polimorfe, sfumate, si avvicendano le emozioni e di rincalzo i postumi lavorii dell'intelletto, creano la religione.

E' però l'esperienza psicologica a essenzializzare la religione, non la riflessione ragionativa. Guai se filosofi e teologi esasperano la riflessione ai danni dell'esperienza, se l'indagine razionalizza le voci del subconscio.

La Chiesa cedette al rischio. E appesantì il cristianesimo di incrostature vitree, d'un credo in formule stereotipe, d'un regime gerarchico e d'un culto coreografico.

L'intima esperienza del divino non registra in ciascuno di noi un'egual vastità e profondità di ritmo.

Gli uomini che sperimentano di continuo le emozioni più turgide, capaci di maturarne e irradiarne i messaggi, iniziano una *religione nuova.* Anche ai tiepidi, con l'entusiasmo dello spirito, il fascino, riescono ad imporre l'esperienza psicologica del loro esimio rapporto di vita in Dio.

C'è un ventaglio di sistemi e modelli religiosi. A noi la scelta. Il

valore va desunto da angoli di giudizio esclusivamente pratici, poiché criterio di verità non è se non il pragmatismo, l'efficacia concreta dell'azione.

Studio del fenomeno sacro: metodologia di James

Lo studio concerne la sola coscienza, negligendo il resto, e s'innerva in tre stadi: introspezione, estrospezione, sperimentazione.

a. *La introspezione.*

Lo psicologo in linea prioritaria diagnostica il fenomeno religioso in seno alla « propria » coscienza.

Compulserà la sua coscienza di oggi e, a tappe, nei retroterra dell'io, la coscienza previa. Scopo è una diagnosi minutata, ma insieme articolata, ad ampio, olistico respiro, che dipani il « come » egli abbia vissuto l'esperienza di fede sull'arco dell'infanzia, della fanciullezza e dell'età adulta. Di volta in volta vaglierà, paralleli, i contraccolpi educativi, familiari e sociali.

Calzano per lo studio d'introspezione, a titolo di esemplarismo didattico, le « Confessioni » agostiniane.

L'esperienza psicologica del Vescovo d'Ippona, che scavò e sondò l'inquieto spirito, sfolgorò l'io tra i più segreti dedali, svela — di mezzo a luci e crepuscoli, a dubbi, angosce, ristagni, audacie e slanci — l'evolversi crescente e il definirsi dei sentimenti sacri.

b. *La estrospezione.*

Lo psicologo diagnostica ora il fenomeno religioso in seno all'« altrui » coscienza.

Giovano a tal fine l'anagrafe dei convertiti, le autobiografie, i diari dell'anima, i diuturni colloqui.

L'indagine investe, oltre il selvaggio, ogni classe di soggetti. Non pochi uomini di cultura insigne divengono e si mantengono religiosi in piena maturità di pensiero. Essi smentiscono l'evoluzionismo che vorrebbe far coincidere la religione con l'alba ignara di un'umanità primigenia, rude e infantile.

La tipologia umana è un caleidoscopio di tipi: sentimentalistici, intellettualistici, volontaristici. Occorre che lo psicologo vi adegui l'in-

dagine, discrimini i singoli tipi, compresi quelli più nobili, da Paolo di Tarso a Newton, per cogliere in ciascuno la difformità di sviluppo del rapporto di vita in Dio.

c. *La sperimentazione.*

Dallo studio di introspezione e di estrospezione lo psicologo può edurre un bilancio di dati « indiziatori ». La sperimentazione dovrà verificarli.

Si ambienteranno — puta caso — alcuni bambini in situazioni diverse, esposti a influssi multiformi, da cui appaia se, in che modo e a che livello mutino o deviino in ciascuno i sentimenti sacri. Di più. Si misureranno in efficacia i riverberi eterogenei che derivano da una pittoresca gamma di metodi educativi.

Chiuse le tre fasi di introspezione, estrospezione e sperimentazione, esaurita l'indagine sul piano della documentazione più severa, James provoca all'*ermeneusi*, o interpretazione del fenomeno religioso.

Il mistero di Cristo

La volontà di credere è il verbo di James. Ha un fastigio: l'atto soggettivo di fede in Dio, plenitudine di Essere che penetra in noi, ricolmo d'Amore, e ci assiste, presidio nostro, custodia, soccorso e sollievo.

Del rapporto di vita con Dio, auspice l'atto soggettivo di fede, la coscienza dell'uomo ha l'intima esperienza psicologica.

Cristo librò la fede all'acme. Fu un'evoluzione a gradi, ma — unica — raggiunse la sublimazione del rapporto Figlio-Padre, coscienza ed esperienza psicologica di Unigenito Figlio, consustanziale al Padre.

Identificandosi con Dio, in chiave ontica e giuridica, Cristo fece sua la Carità del Padre, documentandola ed elargendola ai fratelli tramite la Croce, olocausto d'Amore.

Incorporato a Gesù, fonte di Vita, ogni uomo rinnova in sé l'intima esperienza psicologica di Dio Padre, il mistero di Cristo, Salvezza divina, nell'empito d'una carità che dona e si dona, in un atto soggettivo di fede carico d'un contenuto altrettanto soggettivo.

Mancipio all'efficacia pratica dell'azione, feconda di bene, il pragmatismo suggella perentorio quest'atto e contenuto di fede.

Lo studio scientifico di psicologia religiosa, non che le ricerche storiche dei culti, incentivarono il liberalismo protestantico agli esordi

del secolo. Si affermava la teologia « psicologica » a scapito e in un diffuso discredito per la dogmatica. Il modernismo di ieri. Il modernismo di oggi. Matrice l'America del Nord, corifeo W. James.

L'uniformità costante dei fenomeni sacri, che tutti i culti sembravano esibire alle indagini, indusse G. ST. Hall, E. D. Starbuck e J. H. Leuba a teorizzarne le leggi. L'inconscio di James monopolizzò l'ermeneusi. In Freud divenne « Heros ».

3. L'« ITER » DELLA PSICOLOGIA RELIGIOSA

L'introspezione diretta, o sperimentale

Con la pubblicazione delle opere classiche di W. James, la psicologia religiosa parve inforcare la giusta strada. Ma, ad onta di assidui e ponderosi lavori, riguardo vuoi ai fenomeni « mistici » (Pacheu, Leuba, Maréchal), vuoi ai fenomeni « neurotici » (Janet, Freud), fu un breve cammino di 20 anni.

Il Simposio di psicologia religiosa svanì dalla scena dei Congressi internazionali di Psicologia dopo l'VIII Congresso del 1926. Non riapparirà se non al XVI Congresso del 1957.

Effettivamente i lavori di psicologia religiosa erano divisi tra il metodo storico, o indagine critica dei documenti scritti in ordine a una diagnosi dei soggetti mistici, e il metodo clinico, o indagine psichiatrica dei soggetti neurotici, non disponendo ancora né l'uno né l'altro metodo di tecniche idonee.

Devesi al Girgensohn se è rimasta in auge una scuola tedesca, da W. Gruehn a A. Bolley, suffragata dai contributi notevoli di A. Gemelli e di A. Canesi. Scuola che, ligia al metodo d'« introspezione diretta », o sperimentale, si affida a tests di religiosità per descrivere la tipologia religiosa.

Magro il bilancio. I soggetti non scalano una tipologia. Denunziano al più una comune religiosità di fondo, ovvia, incomposita, che ripete stereotipo uno stato di affettività bifronte, duplice il senso del rapporto a Dio; o è senso d'un contatto, di unione e immedesimazione di vita, fiducia, abbandono nell'Amore di Dio Padre; o è senso d'un distacco, di alienazione e separazione, angoscia dell'anima.

C'è un'aggiunta del Bolley. Egli precisa che i due generi di reazione al « Sacro » si avvicendano in ciascuno di noi. Riconduce quindi lo stato di affettività bifronte allo stato di affettività ambivalente (amore-timo-

re) che l'anima sperimenterebbe dinanzi al « Totaliter Alter », siccome suggeriscono le celebri analisi di R. Otto (6).

Al di là dunque d'una comune religiosità di fondo, l'introspezione diretta non offre nulla di autentico o di sicuro.

Le sue scoperte, oltre disattendere i dinamismi inconsciamente condizionati, non di rado furono e sono rese spurie dal consapevole controllo che i soggetti esercitano sul loro linguaggio (7).

L'estasi

Già W. James sperimentava, col protossido di azoto, un vivo senso di « riconciliazione dell'anima, armonizzazione degli opposti e soluzione dei conflitti nell'unità cosmica » (8).

Anche A. Huxley sperimentò in seguito, con la mescalina, fenomeni d'un misticismo di taglio orientalistico (9).

Dal 1943 è invalso l'uso dell'acido lisergico (LSD-25), sostanza psicodislettica. In dosi esigue, a quanti lo sperimentino, l'LSD-25 dà l'impressione di essere non più « fuori di sé », rapiti in una contemplazione celeste, ma « dentro e al centro del proprio io », gli occhi che spaziano sull'universo sì da fissarne l'unitaria panoramica, fruenti d'un sapere e d'un potere enormi, arbitri della vita, dominatori del cosmo, fratelli ed amici nel civile consorzio.

Circa le indagini svolte con l'LSD-25, edite dal 1943 al 1964, J. Havens scevera in un fedele bilancio gli effetti estremamente vari, se non antipodici, dell'acido lisergico. Eccone lo spoglio:

a. Si alternano o si affiancano le visioni splendide, la scissione psicotica dell'io, il gaudio e la paura, l'amore ch'è servizio disinteressato, l'odio in ciechi impulsi aggressivi, l'« agape », l'« heros ».

b. Lungi dall'esplodere absoni, i fenomeni sacri echeggiano l'indole e l'orientazione d'una religiosità ormai in atto, definita, chiosano la personalità dell'individuo già evolutasi in linee di esperienza religiosa.

c. Spicca, tra gli effetti dell'LSD-25, il misticismo. Cadono le misu-

---

(6) Cfr. A. BOLLEY, *L'expérience de Dieu dans la méditation*: « Adulte et Enfant devant Dieu », Bruxelles 1961, pp. 47-56; W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956; R. OTTO, *Il sacro*, trad. ital., Milano 1966.

(7) Cfr. J. E. BAMBERGER, *La Religion est-elle une illusion?:* « Concilium », XVI, 1966, pagina 95.

(8) *The varieties of Religious Experience*, New York 1902, pp. 387-89.

(9) Cfr. R. C. ZACHNER, *The Menace of Mescalin*: « Blackfriars », XXXV, 1954, pp. 310-23; ID., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1957.

re temporali. Non più la nozione d'un prima e d'un dopo che divide l'anima. C'è l'intuizione dell'unità cosmica, pienezza simultanea, ove convergono sincrone e sintone tutte le cose, puntualizzano fuse. L'io si dissolve in quell'unità ineffabile. Ha l'estasi paradisiaca. Deliba la beatitudine.

d. Gli effetti, poi, sopravvivono all'uso dell'LSD-25 in tenui, eppur validi residui.

Esiste però un grosso rischio. E l'Havens lo segnala. Il rischio di assorbire ed esaurire la religione in una vita d'estasi. Se accentuassimo le semantiche di misticismo che affiorano da tali effetti, sviseremmo l'esperienza religiosa in cui il rapporto a Dio Padre non è fuga dal mondo, ma — di riflesso e d'obbligo — solidarietà coi fratelli, impegno di fattiva collaborazione a sempre più estese conquiste sul mondo, umanizzazione della natura, naturalizzazione dell'uomo (10).

W. H. Clark, in merito all'LSD-25, ai fini di meglio comprendere il fenomeno sacro, avalla nei tronconi maestri i giudizi di Havens (11).

Veti e riserve

Noi diciamo che le indagini e gli studi di Gruehn, Bolley, Havens, Clark e discepoli, promossi dalla teoria del subconscio di James, non dimostrano se non una religiosità congenita all'uomo. Al di là di questi limiti sollevano parecchie riserve, più d'un veto.

Loro vizio in radice è d'ignorare che il fenomeno sacro, sebbene inalvei istinti sotterranei, la recondita linfa del subconscio, sigla la priorità e la poziorità dello spirito in atto, consapevole e libero, « sui compos » per l'autonomia di elezione e di operazione, in moduli ipostatici di vita.

Le droghe invece — dal protossido di azoto alla mescalina e all'acido lisergico — disarmano lo spirito. Né lì s'arresta l'efficacia deleteria. Storcono la psicologia stessa del subconscio e dell'inconscio.

Non ci traggano in inganno i deliri lucidi. Un abisso separa la mistica cristiana dalle pseudo-mistiche indotte mediante l'LSD-25: la vera estasi ha connotazioni di essenziale irriducibilità (12).

---

(10) Cfr. J. HAVENS, *Memo on the Religious Implications of the Consciousnesschanging Drugs*: «J. for the Sc. Study of Religion», III, 2, 1964, pp. 216-26.

(11) Cfr. *Du mysticisme*: « De l'expérience à l'attitude religieuse », Bruxelles 1964, pp. 45-58; ID., *Religion and the Consciousness-Expanding Substances*: « Religion Ponders Sciences », New York 1964, pp. 3-15.

(12) Cfr. J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruxelles 1938.

Erronea è l'opinione di W. T. Stace che assimila i due tipi di esperienza mistica, con o senza droga, laddove almeno collimano i dati fenomenologici. Erronea, poiché solo a livello noumenico la fenomenologia è in grado di esprimere la caratteriologia dell'essere (13).

Le pseudo-mistiche indotte mediante l'LSD-25 trovano riscontri più omogenei nei fenomeni di misticismo che ricorrono presso i selvaggi, tra i culti misteriosofici e orientalistici, a volte in casa nostra da parte di pie anime corrive all'esaltazione carismatica. E non stupisce, in quanto ad accomunarli, segreta scaturigine, è l'empito d'un affettività cieca.

Al tandem, semmai esautori la persona, inerte lo spirito, dovunque sgorghi e deflagri in nudi termini di affettività cieca, nessuna esperienza del sacro è manifestazione di Dio in chiave univoca.

Che sveli una religiosità congenita all'uomo, moltiplicandone e acuendone le voci, capace di muovere lo spirito sui binari della fede, appena si decantino le acque, non v'ha dubbio. Ma rimane, in sé, fenomenologia ambigua. Ha bisogno di luce.

Ancor oggi, con la firma di James, la fenomenologia tiranneggia il pensiero e la vita.

Lo psicologo Carl Stumpf esaltava, nell'opera di James: *Principles of Psychology* (1890), legata all'esperienza del sacro, l'idea madre di « corrente di coscienza » — stream of consciousness — che è legittima illazione di un'ottica adusa a vedere le cose secondo i canoni fenomenologici.

Non pochi filosofi, ai giorni nostri, definiscono « fenomenologia della coscienza religiosa » il libro tardivo di James: *Varieties of Religious Experience. A Study in human Nature,* a. 1902 (14).

4. PSICOLOGIA E FEDE: LE APORIE DI JAMES

L'essenziale

James rivendica — in netta opposizione al positivismo e al sociologismo — preminente la sfera della « coscienza », insieme al carattere di connaturalità del fenomeno religioso, insopprimibile anelito dell'uomo, fattore di prim'ordine in vista dei valori individuali e sociali.

(13) Cfr. W. T. STACE, *Mysticism and Philosophy*, Filadelfia 1960, pp. 29-30.

(14) Cfr. H. SPEGELBERG, « The Phenomenological Movement. A historical Introduction », 2 voll., L'Aia 1960, I, pp. 53-69.

E non basta. Oltre la connaturalità, rivendica del fenomeno religioso la spontaneità e originalità di sviluppi nelle forme innumeri di religione, respinta la teoria evoluzionista d'un conformismo grigio e monocorde, d'una cristallizzazione di forme.

Rivendica, in ultimo, i contributi fecondi, decisori, che diedero alla religione gli spiriti magni attraverso l'approfondita analisi dell'intima esperienza psicologica, o coscienza ai vertici del fenomeno religioso.

Nondimeno sfuggì a James l'essenziale.

La religione — assevera il Boutroux — investe tutto l'uomo. Insorge dalle latebre dell'io, nutrendosi di subconscio e d'inconscio, spiega quindi l'anima autonoma, in rilievo di forze consapevoli e libere, per poi evidenziarsi come vita.

L'intelletto chiarisce il messaggio della fede lungo i secoli, escogita formulazioni vieppiù idonee a tradurre l'enigma dei misteri, sistemi che si adeguino in ogni epoca ai parametri storico-geografici di cultura e di civiltà.

Si apre la volontà trepida, sulle ali d'una fede saliente, all'ossequio devoto, appassionato e incondizionato.

Compreso dalla Maestà del divino, nel timor di Dio, vibra il sentimento, giubila di entusiasmo in musicalità di accenti, che or si espandono al diapason, or ristanno in silenzio, a meraviglia, fisi, stupiti di cotanto ardire.

Reciproci, simultanei, gli atti si unificano in un sol empito di vita: alla stregua che si compone in unità di luce bianca la gamma cromatica dell'iride.

Il sentimento — rimarca a buon diritto E. Boutroux — non è tutto l'uomo. Inciderebbe aleatorio, vacuo, se prescindesse dalla ragione e dall'azione, pago di se medesimo, eco d'una fede sterile (15).

Lo spirito

La coscienza psicologica dell'uomo non è facoltà, ma atto di ragion riflessa. Suppone l'intelletto in esercizio.

Focolaio di occulti fenomeni psichici, il subconscio elude « hic et nunc » la coscienza psicologica. I dati che lo strutturano, inavvertiti, se in parte urgono dal basso, tributari all'istintività bruta e all'appetito

(15) Cfr. E. BOUTROUX, *Science et religion*, Parigi 1908, p. 391 ss.; ID., *La nature et l'esprit*, Parigi 1926, p. 227.

sensitivo, in parte però calano dall'alto, depositi di un'operosità trascorsa, propria dello spirito, passata ed obliata. Sicché sbaglia James a contrapporre in drastica antitesi il subconscio all'intelletto.

L'esperienza del fenomeno religioso a livello di coscienza psicologica impegna in linea precipua lo spirito, la riflessione cioè e la deliberazione dell'intelletto di mezzo a giudizi ardui: laddove il raziocinio studia le mosse e le rotte, carica d'incertezze le scelte. Non fa specie conseguentemente se, di regola, le conversioni non si effettuano a tempi brevi, irta d'ostacoli è la fede, oscilla tra progressi e regressi. James l'ignora o lo neglige. Si rimette al subconscio. Ma il subconscio, deterministico com'è, estemporaneo, non esplica un tal fenomeno religioso.

Di più. James crisma il binomio genio-follia. Negli spiriti magni, vessilliferi di una religiosità nuova, e nei Santi in genere, pur additando il colpo d'ala del genio, egli non ravvisa se non tipi nevrotici od estatici, in preda ad empiti ossessivi di fanatismo paranoico.

A smentirlo è un gran numero di Santi che svolsero e svolgono fecondissimo un benefico ministero, in base vuoi a principi adamantini di dottrina, vuoi a realtà storiche indiscusse, da cui inferirono sistemi e programmi di vita con ferrei criteri logici, rigidi e nitidi calcoli. S. Atanasio, S. Girolamo, S. Tommaso, S. Carlo, S. Francesco di Sales, ecc., lo documentano. Strano: di questi Santi James non fa cenno alcuno.

Si aggiunga. Psichiatri insigni scindono il genio dalla follia. Già P. Janet replicava a James: « Non v'è espressione di follia che non obbedisca ad automatismi esecutori, in una sequela caotica di attività episodiche, prive di sintesi ovvie, indubbia conferma d'uno stadio amorfo di coscienza psicologica ed etica. Il genio, no. E' superba capacità di sintesi che sfolgora orizzonti imprevisti, apice della coscienza psicologica ed etica (16).

Intellettualità del fenomeno religioso

Il subconscio di James rotea attorno alle « emozioni », ritenute l'unica scaturigine del fenomeno religioso. Polarizza e teorizza lì.

Le emozioni enucleano il « cuore ». Non il cuore biblico, di agostiniana e pascaliana memoria, ma un cuore chiuso ai lumi dell'intelletto che — a giudizio di James — mistificherebbe il fenomeno religioso. Donde l'emarginazione d'ogni credo e d'ogni culto dall'intima esperienza psicologica del sacro, quasi non eccitassero le emozioni, non le immutassero sovente, non le imbrigliassero e non le armonizzassero in

(16) *L'automatisme psycologique*, Parigi 1903, p. 478.

ordine alla fede. Credi e culti sono per James zavorra, inutile aggravio d'un freddo e arido intelletto.

Noi obiettiamo:

a. Non v'è popolo che non ricolleghi il proprio credo ad una rivelazione di Dio. Trattasi di verità precise, da conoscersi e da viversi. Ciascuna religione ha la sua dottrina, un corpo di « dogmi » condizionanti la vita nei rapporti con Dio.

A motivare l'intima esperienza psicologica del fenomeno religioso è la *convinzione* di un Dio eterno ed infinito, perfettissimo, Causa incausata primigenia, esemplaristica e finalistica, di tutte le creature.

Vaneggia l'esperienza mistica se la ragione o la fede non attestano che è Dio a infonderla nell'anima, il Dio ultraterrestre, trascendente l'uomo, indipendente.

Sempre, in linea di vita vissuta, il fenomeno religioso consta di ragione o di fede. Esige un magistero in termini catechetici, un ministero in termini liturgici, un regime in termini giuridici e gerarchici. Le sette pneumatiche che presumono farne a meno, devono — per sopravvivere — riconfluire di straforo in quegli schemi.

Certo a rapportarci in Dio non è l'astrattismo di una nuda ragione, ma il « cuore biblico », di agostiniana e pascaliana memoria. E' lo spirito che assomma — in rilievo — le più svariate energie della psiche. E' l'*esprit de finesse*, non già l'*esprit géometrique*.

Comunque, se non può non cedere all'intuizione del cuore biblico, l'intelletto espleta giocoforza l'incarico di battistrada. « Nil volitum quin praecognitum: ignoti nulla cupido ».

Non è possibile né la preghiera né l'apostolato se non grazie a un' *idea* che afferri la Maestà e la Paternità di Dio, noumenica cognizion di causa, aperta ai valori dei nostri atti, edotta sui mezzi e sui fini.

Il credo infeuda l'etica. Veri o no, i dogmi codificano la coscienza, soggettivamente irrefragabili, categorici dettami in funzione di diga alla furia d'una carne incomposta e ribelle. Fissano la « convinzione » di un dovere da adempiere, corroborandone il ruolo legifero coi deterrenti penali, in un clima di amore e di timore (17).

La priorità dell'*idea*, noumenica cognizion di causa, riguardo al sentimento, ha il sigillo dell'esperienza intima, o coscienza psicologica. Per cui James, che demanda in tronco il fenomeno religioso alle emozioni del subconscio, avulse dal loro nativo contesto, misconosce insieme la psicologia e le mille testimonianze della storia.

---

(17) Cfr. H. PINARD de la BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, ed. 2.a, t. II, Parigi 1925, p. 335 ss.

Di più. Il Dio di James non di rado ispira direttamente il subconscio. Ma, in tal caso, come potremmo discernere l'azione di Dio, se l'intelletto è impari a riscontrarla? Come discernere — in dettaglio — le emozioni nostre da quelle provocate da Dio? E, di fronte a un simile dubbio, come ricondurre alla religione i principi dell'etica, che vi si connaturano? Se poi — e James indulge all'ipotesi — immanentizzassimo Dio, d'incanto svanirebbero col panteismo i « personali » rapporti, d'intersoggettività dialogica, il discorso Io-Tu, sul piano dell'unione e comunione di vita tra l'anima e Dio.

La teoria del subconscio di James — al tandem — lungi dal garantirne l'universalità e necessità, dissolve, suo malgrado, il fenomeno religioso nella morta gora dell'irreligione.

Ragione e sentimento

Lo psicologismo di James, nonché — epigoni — il modernismo di ieri e di oggi, ascrivono all'esperienza intima di Dio, o coscienza psicologica del fenomeno religioso, sia la genesi del Cristianesimo che il messaggio evangelico di Cristo.

La divina realtà della Parola di Dio si riduce ad un prodotto umano, privilegio e monopolio del subconscio.

Cristo, Verbo umanatosi, non è più la rivelazione di Dio trascendente, ma soggettiva rivelazione innuita o scaturita dal sentimento nostro a contatto col sacro. Una specie di categoria a priori che dà « forma » — significato e valore — alla « materia » dei Vangeli.

Assurdo è il metodo di James.

Le *realtà storiche* del Cristo e del Cristianesimo reclamano l'*obiettivazione* di eventi esterni all'uomo. Criterio di studio non sarà quindi l'esperienza intima d'un sentimento del sacro, arbitrio in disfreno d'una soggettività la più fluida, ma i cauti e severi vagli d'un pensiero che rispecchi fedele l'essere. Gesù — il « Logos » — si rivela alla chiara e fredda luce della ragione, non già nel crepuscolo d'un sentimento oscuro, mai definito.

D'altra parte, non appena si apre sul fenomeno religioso, l'idea, noumenica cognizion di causa, investe tutto l'uomo, chiamandone a raccolta la pienezza di energie, sino a scuoterne e mobilitarne le fibre più recondite. Turgida di risonanze, mutua dal sentimento musicalità e pastosità di toni esistenziali, arcane voci indiziatorie.

Il connubio di pensiero e sentimento penetra l'indagine razionale dagli inizi al suo epilogo.

Fin dall'esordio il sentimento del sacro spinge in direzione di Dio l'anelito dell'anima di conoscere la verità. In tal direzione, mentre rivolge quesiti concreti al mondo dei fenomeni, sollecita le risposte del pensiero.

Non mancano eventi straordinari, che derogano ad ogni legge di natura, in cui si spezza la serie delle cause seconde. L'indagine razionale accusa il vuoto improvviso, l'abisso inesplicabile se non attraverso una Causa prima. E Dio, Causa prima, non sazia l'anelito. Dilaga il limite dinanzi alla soprannaturalità dei contenuti. Irrompe allora il sentimento del sacro a riempire le lacune del pensiero con l'intima esperienza psicologica d'una « presenzialità » di Dio onnipotente, in folgorazione di vita, culmine d'intuizione.

L'intelletto, ad. es., vaglia la risurrezione di Gesù in quanto realtà storica circoscritta in parametri spazio-temporalistici. Individua l'*hiatus*, il punto di deroga alle leggi di natura, il vuoto improvviso, l'abisso. E dimostra ch'è Dio il protagonista. Ma gli sfuggono i vertiginosi contenuti del fatto. Orbene qui l'invade e pervade il sentimento del sacro, folgorazione di vita trasfigurantesi in un gorgo di celesti splendori, culmine d'intuizione dell'amore in fiamme, sublime accordo di pensiero e di essere, dialogo tra l'io dell'uomo e il Tu di Dio in comunione di spirito.

Devesi all'influsso del sentimento se l'indagine razionale va oltre i puri dati oggettivi, se da impersonale si fa personale: laddove le realtà storiche, accertate a livello di nuda verità, diventano in ciascuno di noi verità vissute.

Nondimeno, a che assolva ai suoi compiti, il sentimento del sacro postula il giudizio dell'intelletto.

Semmai si svincoli dal giudizio, disancorato dai dati oggettivi, precluso alla luce del pensiero e concluso in se medesimo, spoglio di verità, il sentimento non può non smarrirsi nella propria ombra, neutro, impartecipe, sterile. Non più l'intima esperienza psicologica di verità vissute, ma la fantasmagoria di fugaci emozioni.

Piaccia o no, lo psicologismo di James e il modernismo affossano la religione.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LITURGIA E MUSICA NEI SECOLI XII E XIII

Note testuali e paleografiche sull'Antifonario di S. Maria delle Vigne

PARTE III

1.9.C Per comodità di analisi si riportano, nella seguente Tavola IV, i risultati dell'analisi svolta nel precedente paragrafo, per ciò che concerne la presenza dei versetti non comuni nei vari mss. Si tenga presente che i mss. sono indicati secondo la numerazione del *CAO*; in calce alla tabella seguono le indicazioni complete relative ai mss. italiani presenti nella tabella. I nn. in alto sono quelli dei responsori (nn. *CAO*). I numeri di mss. in corsivo indicano che si tratta di uno dei cinque mss. esaminati nel corso del paragrafo precedente. Anche in questo caso la catalogazione si arresta al XII-XIII sec.

TAVOLA IV

RISULTATI DELL'ANALISI SVOLTA NEL PAR. 1.9.B

A	B	C	D	E	F	G	H	I
22	41	59	64	71	77	80	58	82
581	137	328	465	538	*685*	308	432	263
685	361	361	616	604	688	465	538	361
	446	538	*709*	*709*	725	672	688	688
	465	581	749	*731*	781	*685*	*731*	*731*
	473	688	778	781	792	708	769	779
	576	*709*	813	792	*811*	*709*	771	792
	660	714	814	*811*	813	710	781	796
	672	*731*	876	827	826	749		827
	702	781	*685*	846	827	778		
	703	792		*861*	835	814		
	709	799			842	826		
	731	*811*			846	882		
	749	842			*861*			
	812	846			878			
	813	*861*			880			
	826	*685*			881			
	835				882			
	878							
	880							
	881							

N.B. (Si avverte che i due ultimi responsori non sono posti secondo l'ordine che deriverebbe dalla numerazione, ma isolati, perché riguardano il ms. di Pavia, isolato rispetto ai 4 testimoni toscani o centrali).

Indicazioni relative ai mss. italiani presenti in Tav. IV

Si riportano qui di seguito le indicazioni complete dei mss. italiani presenti in Tav. IV. Accanto alle segnalazioni di collocazione etc. si troveranno indicati, con la lettera corrisponden-

te (es. «A» = resp. 22), i responsori attestati, dal ms., con versetti rari.

B	137	Benevento V. 19	Ant., Benevento	XII
G	308	Lucca, Bibl. Cap. 602	Ant., Lucca (?)	XII-XIII
C	328	Monza, Bibl. Cap. c. 12.75	Ant., Monza	XI
BCI	361	Oxford, Bodl. Misc. lit. 366	Brev., Brescia	XI
BDG	465	Piacenza, Bibl. Cap. 65	Ant., Piacenza	XII m.
B	473	Roma, Arch. S. Pietro B. 79	Ant., Roma	XII
B	576	Vercelli, Bibl. Cap. 72	Brev., Vercelli	X-XI
A	581	Verona, Bibl. Cap. XCVIII	Ant., Verona	XI
D	616	Benevento V. 22	Brev., M.te Cassino	XII
cf. testo	*685*	Firenze, Bibl. Laur., C.S. 560	Ant. vallombrosiano	XII
G	708	Lucca, Bibl. Cap. 599	Ant., Pontetetto	XII
cf. testo	*709*	Lucca, Bibl. Cap. 601	Ant. camaldolese	XII
G	710	Lucca, Bibl. Cap. 603	Ant., Pontetetto	XII
cf. testo	*731*	Monza, Bibl. Cap. c. 15.79	Ant., Pavia	XII
BDG	749	Napoli, Bibl. Naz. VI. E. 43	Brev., Benevento	1099-1118
DG	778	Paris, Bibl. Mazarine 364	Oraz., M.te Cassino	ca. 1100
cf. testo	*811*	Roma, Bibl. Casanatense 1907	Brev., M.te Amiati	XII
B	812	Roma, Bibl. Vallicellana C. 5	Ant., Norcia	XII
BDF	813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII
DG	814	Roma, Bibl. Vat. lat. 4928	Incip., Benevento	XII
cf. testo	*861*	Toledo, Bibl. Cab. 48.14	Brev. camaldolese	XII
D	876	Udine, Bibl. Arcivesc. 79	Brev., Pomposa	XI

1.9.D I versetti analizzati nel sottoparagrafo (B) del presente paragrafo, e attestati dai mss. di cui si è offerto lo schema riassuntivo nel corso delle tabelle precedenti (sottoparagrafo B) possono dividersi in versetti attestati dai mss. centrali esaminati (o da parte di essi), versetti attestati dai mss. centrali e dall'Antifonario di Pavia e versetti attestati solo da quest'ultimo, secondo questa articolazione:

a) mss. centrali soli: vers. ADFG;

b) mss. centrali e ms. di Pavia: vers. BCE;

c) ms. di Pavia solo: vers. HI.

Le presenze nei mss. sono le seguenti:

a) i versetti di cui alla lettera (a) sono attestati dai mss. *italiani* 465, 581, 616, 708, 710, 749, 778, 813, 814, 876 (cf. l'elenco offerto nel corso del sottoparagrafo prec. per segnature e origine);

b) i versetti di cui alla lettera (b) sono attestati dai mss. italiani 137, 328, 361, 465, 473, 576, 749, 812, 813; cf., per le segnature, l'elenco del sottopar. prec.;

c) i versetti di cui alla lettera (c) sono presentati dai mss. 263 e 361; per le segnature cf. l'elenco del sottopar. prec.

La distribuzione geografica è la seguente:

a) i versetti di cui alla lettera (a) sono attestati da 10 mss. italiani, di cui:

Italia	Nord	3	30%
	Centro	3	30%
	Sud	4	40%

b) i versetti di cui alla lettera (b) sono attestati da 9 mss. italiani, di cui:

Italia	Nord	4	44.4%
	Centro	3	33.3%
	Sud	2	22.2%

c) i versetti di cui alla lettera (c) sono attestati da 2 mss. italiani, di cui:

Italia	Nord	2	100%
	Centro	0	0%
	Sud	0	0%

Se prendiamo ora in esame non più singole attestazioni, ma raggruppamenti — mss., cioè che attestino almeno due dei versetti secondo l'elenco di mss. italiani riportato al termine del sotto paragrafo precedente — otteniamo i raggruppamenti seguenti:

a) DG 465; 749; 778; 814.	Nord	1	20%
DF 813	Centro	1	20%
	Sud	3	60%

Presso mss. non italiani si ha il gruppo *FG* nei mss. 826 (Jumièges) e 882 (Winchombe). Questi mss. costituiscono il 28.5% del totale, mentre il 71.4% dei mss. che presentano gruppi (non, quindi attestazioni isolate) è dato da mss. italiani.

b) BC 361. Non esistono altri mss. italiani che presentino questi gruppi; presso mss. non italiani è attestato il gruppo CE, che appare tipicamente francese (mss. 538, 781, 792, 846).

c) Nessun ms. italiano presenta il gruppo *HI*, unico possibile, a parte, ovviamente, il ms. pavese dal quale muove l'analisi. L'unico ms. del *CAO* che presenta ambedue i testi *HI* è il ms. 688, brev. cluniacense (XII in.).

Come si è visto da questi tentativi di articolazione del materiale, il gruppo (a), *quello, cioè, in cui è assente il ms. pavese*, presenta larga attestazione beneventana: il 40% dei mss. considerati isolatamente e il 60% dei mss. considerati come portatori di gruppi di testi appartengono ad area meridionale. Il gruppo (b) — testi presenti nei mss. centrali e in Pavia — presenta una percentuale molto minore di mss. meridionali (22 % isolati; non è possibile il dato per i raggruppamenti); questo dato acquista ancora maggior peso se si nota che l'unico testo del gruppo (b) attestato in area meridionale è il resp. 41, per il quale si notò (par. 1.1.9, d.1) che il ms. più antico è vercellese e che in ogni modo il testo non ha una frequenza tipicamente meridionale. Il gruppo (c) — testi presenti *solo nell'antifonario di Pavia* — è di tradizione chiaramente settentrionale, essendo i mss. che lo presentano quasi tutti francesi, salvo due — oltre al ms. pavese —, ambedue settentrionali. La « coppia » *HI*, inoltre, è presente solo in un ms. cluniacense. Si tratta, dunque, di tradizioni ben divise; la tradizione centrale, in particolare, attestata, nel nostro caso, dai 4 mss. presi in esame, riceve evidentemente influssi dal Nord ma anche, e largamente, dal meridione, mentre la tradizione settentrionale non rivela contatti significativi in questa direzione.

1.9.D) *Conclusioni sui 5 mss. italiani 685 709 731 811 861.*

Si è effettuata, nelle pagine precedenti, l'analisi dei versetti « non maggioritari » e dei responsori « réservés » contenuti nei 4 mss. dell'Italia Centrale e nel ms. dell'Italia Settentrionale che avevano rivelato affinità con il ms. di Genova. Si è notato, per quanto riguarda il gruppo « centrale », un materiale vario, ma che dimostra, quando si procede al controllo della distribuzione geografica sia dei mss. attestanti un solo brano « non comune », sia quando si procede al controllo degli aggruppamenti di versetti non comuni presenti in un solo ms., sicuri punti di riferimento a siti caratteristici dell'area beneventana (Monte

Cassino, Benevento). In alcuni casi (es. resp. « rés. » 95, cf. par. 1.1.9A b) si può ipotizzare origine beneventana dei brani in questione: e il resp. 95 è presente appunto in quei mss. meridionali (778, 814) e nel ms. centrale (813) che si sono visti come caratteristici del gruppo (a) (= testi presenti nei 4 mss. centrali da cui muove l'analisi ma non in quello settentrionale). Questa « interazione » tra versetti non comuni e responsori « réservés » si rivela importante, perché il ms. 465 (l'antif. piacentino unico settentrionale della lista (a)) non presenta il resp. 95 e si distacca dunque dalla compattezza degli altri testimoni.

Per quanto riguarda il ms. pavese, da un riesame dei dati ottenuti nel par. 1.9B è risultato palese che esso offre materiale del tutto diverso; ancorché il materiale « non ordinario » sia scarso (nessun resp. « rés. » e non molti versetti speciali) esso si rivela come tipicamente settentrionale. I versetti sono attestati solo in Francia in un caso (resp. 58) o in altri mss. italiani solo settentrionali in un altro caso (resp. 82). Molto chiaramente a tradizione settentrionale rispondono anche i raggruppamenti relativi al materiale offerto solo dal ms. pavese e non dai mss. centrali: particolarmente chiara si è qui rivelata la relazione con tradizioni francesi. L'unico esempio di vers. che unisce Pavia a Benevento (meridione) è il resp. 71, che si è rivelato di scarsa significatività. La tradizione offerta dal ms. è dunque caratteristicamente settentrionale.

1.10 *Fase (vi)* Le analisi sopra presentate si fondano sulla presenza-assenza di testi tipici dell'area meridionale. La seguente « controprova » muove da alcuni mss. sicuramente dell'area italiana settentrionale e controlla su di essi il metodo seguìto in precedenza. Si tratta, dunque, di comportarsi come se non si conoscesse l'origine del ms.: si applica il metodo seguito nei casi precedenti e si controlla il risultato ottenuto. Se il « finto » processo di localizzazione di testi ben noti e localizzati con altri mezzi ci condurrà all'Italia settentrionale, potremo ritenere che il metodo di classificazione geografica fondato sulla presenza-assenza di testi di tradizione meridionale non comuni sia corretto.

1.10.A Ms. 263 Hesb.: Ivrea, Bibl. Cap. 64. Ant. di Ivrea, XII sec..

a.1 Resp. « rés. » 23; cf. par. 1.6 bis.

a.2 Resp. 37: *Descendet*; vers. (C) *Et dominabitur.* E' at-

testato da 45 mss., di cui 10 italiani, tutti del Nord e del Centro. I mss. datati fino al XII sec. sono:

263	ms. in esame	. . .	. . .
264	Ivrea, Bibl. Cap. 106	Ant., Ivrea	XI
311	Lyon, Bibl. Mun. 537	Ant., Lyon	XI-XII
473	Roma, Arch. di S. Pietro B. 79	Ant., Roma	XII
361	Oxford, Bodl. Misc. lit. 366	Brev., Brescia	XI
812	Roma, Bibl. Vallicellana C. 5	Ant., Norcia	XII
813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII

Il brano appare dunque diffuso nell'XI sec. in zona settentrionale (Lione, Brescia, Ivrea) e nel XII anche al Centro.

a.2 Resp. 64 Hesb.: *Leva Ierusalem*; vers. *Ecce dominator.* Il vers., designato con « F » nell'ordine di frequenza del *CAO*, è attestato solo dai mss. di Ivrea 263 e 264 Hesb. (quello in esame e l'Ant., XI sec., della Bibl. Cap. 106).

a.3 Resp. 82 Hesb.: *Ecce dñs veniet et omnes... tunc*; vers. *Ecce dñs cum virtute.* Cf. l'analisi del ms. 731 (par. 1.9B e.7).

Il materiale « non comune » offerto da questo ms., ancorché quantitativamente modesto, è di chiara impronta settentrionale.

1.10 b) Ms. 328 Hesb.: Monza, Bibl. Cap. c. 12.75; Ant. di Monza, XI sec.

b.1 Resp. « rés. » 87 Hesb.: *Ave Maria... benedicta.* Il resp. è attestato dal ms. 328 (in esame) e dai mss. 329 (Monza, Bibl. Cap., C.16.82, Ant. di Monza, XIII-XIV); 423 (Paris Bibl. Nat. lat. 10479, Brev. di Venezia, XIII). Cf. *CAO* VI p. 7 *ad loc.*, n. 3.

b.2 Resp. « rés. » 63 Hesb.: cf. par. 1.6 bis.

b.3 Resp. 32 Hesb.: *Bethleem*; vers. (C) *Et tu Bethleem.* Il versetto è presente in 67 mss. e molto raro in Italia. Oltre al ms. 328, esso si trova, in Italia, in un ms. bobbiese (875 H., ant. bobbiese, Torino B.N. F.IV.4) e in un altro ant. di Monza (329 Hesb.). Per il resto il materiale è interamente francese. I mss. fino al XII sec. sono i seguenti:

229	Durham, Chapt. Lib. D.iii.II	Ant., Francia N/E	XI
328	ms. in esame	. . .	. . .
779	Paris, Bibl. Mazarine 384	Ant., St.-Denis	XI
796	Paris, Bibl. Nat. lat. 17296	Ant., St.-Denis	XII
827	Rouen, Bibl. Mun. A. 164	Ant., Marmoutier	XI
875	Torino, Bibl. Nat. F. IV.4	Ant., Bobbio	XII-XIII

Il materiale è chiaramente settentrionale.

b.4 Resp. 62 Hesb.: *Alieni non transibunt*; vers. *In illa die.* Si tratta di tradizione locale monzese: il brano si trova infatti solo nell'altro ms. monzese (329 Hesb.).

Il materiale presentato da questo ms. appare riflettere una tradizione tipicamente settentrionale.

1.10 c) ms. 361 Hesb.: Oxford, Bodl. misc. lit. 366; Brev. di Brescia, XI.

c.1 Resp. « rés. » 97: cf. par. 1.6 bis.

c.2 Resp. 37 Hesb.: *Descendet*; vers. (C) *Et dominabitur.* Cf. qui sopra, a.2.

c.3 Resp. 39 Hesb.: *Ecce radix Iesse ascendet*; vers. *Ascendet.* I mss. che riportano questo vs. sono 60, di cui 11 italiani. I mss. fino al XII sec. sono i seguenti:

361	ms. in esame	. . .	. . .
780	Paris, Bibl. Nat. lat. 742	Ant., St.-Denis	XI
812	Roma, Bibl. Vallicellana C. 5	Ant., Norcia	XII
826	Rouen, Bibl. Mun. A. 145	Brev., Jumièges	XII
835	Rouen, Bibl. Mun. Y. 175	Brev., Jumièges	XII
882	Valenciennes, Bibl. Mun. 116	Brev., Winchombe	XII m.
885	Verdun, Bibl. Mun. 108	Brev., St.-Vanne	XII

Il materiale è francese, con eccezione del ms. bresciano in esame e del ms. di Norcia, sul cui carattere particolare si è accennato a suo luogo.

c.4 Resp. 41 Hesb.: *Annunciate in finibus*; vers. *Annunciate et auditum.* Cf. l'analisi del ms. 709 (par. 1.9.B d.1).

c.5 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*; vers. *Ecce virgo.* Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9.B a.3).

Il non ricco materiale « speciale » presentato da questo ms. è tutto di area settentrionale, con presenze centrali ma senza attestazioni meridionali significative.

1.10 d) Ms. 423 Hesb.: Paris, Bibl. Nat. lat. 10479; brev. di Venezia, XIII sec.

d.1 Resp. « rés. » 87 Hesb.: *Ave Maria ... benedicta.* Cf. l'analisi del ms. 328 (qui sopra, b.1).

d.2 Resp. « rés. » 76 Hesb.: *Canite tuba in Sion et.* E' attestato, oltre che dal ms. in esame, solo dal ms. 581 (Verona, Bibl. Cap. XCVIII, Ant. di Verona, XI sec.). E' forse di origine nonantolana (cf. *CAO* VI p. 7; *CAO* I p. xxii).

d.3 Resp. « rés. » 68 Hesb.: *Dicit Maria.* E' attestato da soli 4 mss.; oltre il ms. in esame anche l'Ant. di Verona (n. 581 H.) presenta il versetto *Ecce ancilla,* mentre gli altri due testimoni, i due antifonari bobbiesi di Torino (B.N., F.I.4 e F.IV.4, nn. 873 e 875 H.) attestano il resp. con altro versetto. Dom Hesbert (*CAO* VI p. 8; cf. I p. xxii) propone origine nonantolana del testo, che è comunque saldamente ancorato in Italia settentrionale.

d.4 Resp. « rés. » 72 Hesb.: *Ecce dñs cum splendore.* Il testo è presente in tre mss.: il 423 in esame, l'Ant. di Verona (581 H.) e il tardivo breviario di Padova (ora M.te Cassino N 803, anno 1470; il manoscritto è di S. Giustina, il che non esclude contatti con Bobbio).

d.5 Resp. « rés. » 97: *Salus nostra.* Cf. par. 1.6 bis.

d.6 Resp. « rés. » 95 Hesb.: *Veniet nobis salus*; vers. *Et dominabitur.* Cf. l'analisi del ms. 709 (par. 1.9A b.1).

d.7 Resp. 53 Hesb.: *Modo veniet*; vers. *Ecce virgo.* E' attestato dai sgg. breviari:

273	Laon, Bibl. Mun. 314	Brev., Reims	XIII
423	in esame	. . .	. . .
533	Tarragona, Arch. Cap. (s.c.?)	Brev., Tarragona	XIV
585	Vich, Bibl. Mun. 83	Brev., Barcelona	1365

Le attestazioni, pochissime, sono tutte di area franco-iberica, a parte il ms. veneto ora in esame, unico ms. italiano che presenti questo versetto.

d.8 Resp. *Radix Iesse*; vers. *Ecce virgo.* Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9.B a.3).

Anche questo ms. testimonia massicciamente (i testi sono infatti abbastanza numerosi) sicura tradizione settentrionale.

1.10 e) Ms. 875 Hesb.: Torino, Bibl. Naz. F.IV.4; antifonario bobbiese, XII-XIII sec.

e.1 Resp. « rés. » 68 Hesb.: *Dicit Maria.* Cf. l'analisi del ms. 423, qui sopra, d.3.

e.2 Resp. « rés. » 23 Hesb.: *Ierusalem surge.* Cf. par. 1.6 bis.

e.3 Resp. 32 Hesb.: *Bethleem*; vers. (C) *Et tu Bethleem.* Cf. l'analisi del ms. 328, qui sopra, b.3.

e.4 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse qui exsurget*; vers. *Deus a Libano.* Il versetto (« E » secondo l'ordine delle frequenze del *CAO*) è presente in 16 mss.; l'unico italiano è il ms. bobbiese in esame. Gli altri mss. sono quasi tutti di area tedesca; l'unico testimone precedente il sec. XIII è, insieme con il ms. in esame, il n. 672 H. (Engelberg, 42; Brev. di Engelberg, XII sec.). Si tratta dunque di materiale settentrionale.

e.5 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur nobis*; vers. *Multiplicabitur.* Cf. l'analisi del ms. di Genova (par. 1.6 n. 10).

L'esame del materiale offerto dal ms. della Nazionale di Torino mostra una situazione ormai familiare: chiaro inserimento nell'area settentrionale, brani « nordici » unici in Italia, contatti con mss. dell'Italia Centrale, assenza di relazioni significative con l'area italiana meridionale.

1.10 f *Conclusione sulla « controprova »* L'esame compiuto su questi 5 mss. settentrionali ha rivelato una sufficiente omogeneità di comportamento. Ciò che si rivela costantemente è la presenza di materiale di sicura tradizione solo settentrionale e la relativa assenza di materiale di sicura tradizione solo meridionale. E' chiaramente necessario non elevare la constatazione quantitativa a legge senza eccezioni, ma è comunque evidente che i cànoni individuati a proposito del ms. 731 e ora controllati su questo ulteriore campione paiono abbastanza tipici degli antifonari-breviari della zona italiana settentrionale almeno fino al sec. XIII. Di fatto, dunque, sarebbe stato possibile, ammessa la validità dei parametri individuati, riconoscere come italiano settentrionale qualunque dei 5 mss. ora studiati, solo sulla base del *materiale speciale* presentato dal suo testo liturgico nel periodo-campione del *CAO.* Una classificazione territoriale, dunque, basata su criteri e parametri *puramente testuali* e non legata a criteri estrinseci (scrittura, ornamentazione etc.).

1.11 *Conclusioni dell'analisi del testo liturgico* L'analisi del materiale non riducibile ai grandi gruppi presentato dall'Antifonario di S. Maria delle Vigne ha messo in luce gruppi di varianti attestati soprattutto in Francia e in Italia. Tra i testimoni italiani, quelli più vicini al ms. genovese in esame sono risul-

tati mss. dell'Italia settentrionale e centrale. L'antifonario poteva dunque rispondere ad una di queste due ipotesi:

a) il ms. è da inserirsi tra i mss. dell'Italia settentrionale; cioè è da ritenersi partecipe della trad. ms. settentrionale;

b) il ms. è da inserirsi nella tradizione dell'Italia centrale. Si osserverà, ancora una volta, che da tutto questo discorso restano assolutamente escluse considerazioni di natura diversa da quelle rigorosamente limitate alla considerazione del testo liturgico campione.

a) I 4 mss. dell'Italia centrale con cui l'antifonario genovese aveva mostrato affinità, sottoposti, a loro volta, ad analisi, hanno rivelato la presenza di un sostanzioso e, in alcuni casi, forse originario materiale attestato in mss. autorevoli della zona beneventano-cassinese.

b) L'altro ms. italiano antico (precedente la fine del XIII sec.) con il quale l'analisi aveva mostrato affinità da parte del ms. di Genova è un antifonario pavese del XII sec. Esso, nel trattamento del suo purtroppo non abbondante materiale non riducibile ai grandi gruppi, ha mostrato legami evidenti con tradizioni *solo* settentrionali e assenza di legami significativi con tradizioni meridionali (cioè *solo* meridionali). Il comportamento di (a) e (b) è stato controllato su cinque mss. che si conoscevano già come settentrionali, ed è risultata confermata la validità dei parametri individuati e proposti.

Il comportamento del ms. di Pavia e dei cinque mss. settentrionali scelti come campionatura di controllo è il medesimo che, all'inizio di questo studio, si era identificato nel ms. di Genova. Tanto la presenza di materiale solo settentrionale quanto l'assenza di legami con materiale solo meridionale sono caratteristiche individuabili nel ms. genovese con grande chiarezza (cf. 1.1.6). Le affinità con il gruppo centrale (comuni anche a Pavia, del resto) andranno verosimilmente spiegate come testimonianza di materiale sceso dal Nord al Sud, cioè come testi presenti nel centro Italia per espansione dal Nord, come mostra l'assenza di materiale caratteristico del Sud nel ms. genovese. La mediazione più semplice a proporsi pare quella cistercense e cluniacense. Questa spiegazione si accorda anche con la presenza, nel ms. di Genova, di versetti testimoniati, nel *CAO*, solo dal tardivo breviario degli Umiliati (cf. 1.1.6, nn. 57, 58, 59 H.). Si noti che, data l'epoca tardiva del ms. degli Umiliati, questo non potrà essere considerato in nessun modo prova della padanità del ms. di Genova, che appare comunque, al termine

di questa analisi testuale, saldamente riferibile ad area italiana settentrionale.

Sia consentito aggiungere che il processo su esposto sarebbe chiaramente sproporzionato se il suo unico fine consistesse nella localizzazione di un ms. del XII secolo: localizzazione che risultava, del resto, abbastanza evidente già dall'analisi dei responsori « réservés ». Lo scopo delle pagine precedenti è stato, accanto a quello, immediato, di localizzare l'Antifonario di S. Maria delle Vigne, anche e forse soprattutto quello di saggiare le possibilità di un metodo filologico basato sul calcolo sistematico delle varianti all'interno di un *corpus* stabilito. Benché le condizioni presentate dai testi liturgici siano assai particolari e non possano verificarsi facilmente nel caso di testi diversi (si tratta, infatti, di varianti assai particolari, costituite, cioè, dalla sostituzione di interi testi « interni » al testo principale, cioè dai versetti « A », « B », etc., praticata in modo *sistematico* dall'utenza del testo) queste condizioni rendono i testi liturgici un terreno di indagine assai utile per saggiare non solo la funzionalità di una « tendenza metodologica », ma, e al fondo, la sua intima coerenza logica. Il tentativo precedente consisteva appunto nel condurre alle estreme conseguenze un'ipotesi metodologica un poco inusuale, sia rispetto al « quantitativismo » (onde il presente tentativo si distacca profondamente dalla purezza del metodo di Hesbert) sia rispetto al « qualitativismo », consistendo, in ultima analisi, nella quantificazione rigorosa di ciò che, per solito, i quantitativisti non considerano passibile di analisi, cioè del materiale « irregolare ».

2. *Esame dei testi non liturgici dell'Antifonario delle Vigne*

2.0 Il ms. delle Vigne contiene alcuni testi che definiamo « non liturgici » solo per comodità, poiché due di essi, ancorché non facenti parte di contesti liturgici ordinari (antifone, responsori, etc.) appaiono tuttavia saldamente inseriti in contesto liturgico. La definizione « non liturgici », riferita a questi testi, va dunque assunta come sinonimo di « testi speciali »; quest'ultima definizione è stata scartata per evitare confusione con i testi « speciali » nel senso di Hesbert.

I brani in questione sono:

(1) la *prosula* per la festa di s. Nicola *Sospitati dedit aegros* (33);

(33) f. 14r; cf. A. BOLDORINI, *art. cit.*, p. 391.

(2) il *rhythmus*, cui potremmo attribuire il titolo di *Planctus Iacob* (34);

(3) il breve trattato *de consonantiis* (35);

(4) il tonario *de modis musice artis* (36).

2.1 La *prosula* in onore di S. Nicola, in settenari trocaici (37), è inserita all'interno del III notturno, e precisamente del resp. *Ex eius tumbe*, prima del vers. *Catervatim*. Si tratta di un testo noto, proprio in questa collocazione liturgica (38), e altrove adattato a S. Caterina di Alessandria (39). Dopo la prosula, riprende il resp. con le parole *sospes resiliet*, cui segue il versetto, e successivamente la ripresa del responsorio, con le parole *et debilis quisque sospes resiliet* (40). Il testo, del quale la trascrizione è già stata effettuata dal Boldorini (41), offre poche varianti rispetto all'ed. Chevalier, tutte nel finale; si noti solo (v. 6) la variante *o quam probat sanctum ESSE* (ms. di Genova) al posto di *sanctum DEI* (ed. Chevalier), forse nata da esigenze ritmiche. Meno interessante è l'inversione (v. 7, 1a metà) *nicholao laudes* (G) per *laudes nicholao* (Ch.). Variante vera e propria è *reddat omnis contio* (G) per *concinat haec contio* (Ch.), come (v. 8) *querit* (G) per *poscit* (Ch.). Chevalier indica poi sospes *regreditur* (variante *resiliet*) come finale,

(34) ff. 278r-279v; A. BOLDORINI, *art. cit.*, p. 249.

(35) f. 279v; A. BOLDORINI, *art. cit., loc. cit.*

(36) ff. 279v-284v; cf. A. BOLDORINI, *art. cit., loc. cit.*

(37) Cf., brevemente, D. NORBERG, *Manuale di latino medievale*, Firenze, Nuova Italia 1974 (orig. Paris 1968) pp. 71 ss. (sui problemi della versificazione) e 196 ss. (analisi del poema di Angilberto sulla battaglia di Fontenoy, in sett trocaici).

(38) U. CHEVALIER, *(Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise Cath. en Occid.*, Tournai 1894, p. 146, n°. 188 della raccolta) intitolata il testo « Prosule au 3° Nocturne ». La datazione indicata dallo Chev. è XIII sec., che, almeno sulla base del ms. genovese, deve essere corretta in XII. La figura di s. Nicola, oggetto di ampia devozione popolare, è al centro di una ricca produzione medievale, anche di drammi liturgici. Si veda ad es. il celebre ms. 201 di Orléans (ediz. e trascr. a cura di G. Tintori e R. Monterosso, Cremona 1958) che contiene quattro rappresentazioni legate a s. Nicola (ne esiste una incisione discografica parziale, sulla quale non è qui luogo di discutere, a cura dello « Studio der Frühen Musik », EMI-Electrola, coll. « Reflexe », Köln 1978).

(39) Cf. *Repertorium Hymnologicum*, Louvain 1897, n° 19244.

(40) La ripresa è indicata, come di consueto nei mss., solo con le prime lettere (*So*). Non si tratta però di *so*[*spitati*] (A. Boldorini, *art. cit.*, p. 391) ma di *so*[*spes*], perché la melodia indicata è quella del "finale" del responsorio, in corrispondenza di *sospitati*.

(41) *Art. cit., loc. cit.*

evidentemente *extra metrum*, che deve invece costituire, come appare chiaramente nel ms. di Genova, la « ripresa » del Responsorio. Nel corso dell'antifonario genovese non ho individuato altri brani dello stesso genere della *prosula* in esame.

2.2 Mentre il brano del quale si è ora discusso appartiene al corpo dell'antifonario, i brani che seguono costituiscono un' aggiunta sicuramente di mano diversa e che, come si vedrà dalla parte paleografica di questo studio, deve ritenersi più tardiva (XIII sec.).

Il primo brano, che più sopra si è indicato come *planctus Iacob*, è un testo che occupa uno spazio notevole (f. 278r-279v). Si tratta di un tipo non raro di componimento, anche formalmente, come si può vedere dall'incipitario del Walther (42). Il Walther registra questo componimento come riportato da un unico ms., un miscellaneo pergam. del XIII sec. (Bruxelles, Bibl. Roy. 1453 II 2556) che contiene, ai ff. 192v-193r, varie composizioni «drammatiche» di argomento sacro (43). Al f. 193r è contenuto un brano, indicato come *Planctus Iacob*, che presenta esattamente l'*incipit* e l'*explicit* del *planctus* del ms. di Genova. Lo stesso testo è stato poi da me individuato in un ms. dell' Italia settentrionale, sfuggito al Walther, il celebre ms. 65 della Capitolare di Piacenza, il *liber magistri* (44). In questo ms. è contenuto (45) il testo del *planctus*, che presenta alcune differenze rispetto al ms. di Genova. Non si elencheranno qui le differenze testuali, in attesa di offrire, del testo completo, una edizione critica fondata sull'esame dei tre testimoni (46). E' da notare, qui, come l'inquadramento liturgico differisca tra Piacenza e Genova. Il primo ms. riporta il brano fuori da un riferimento liturgico vero e proprio, come brano a sé. Il ms. di Genova lo inserisce invece all'interno del resp. *Lamentabatur*

(42) H. WALTHER, *Carmina Medii Aevi Posterioris Latina*, I: *Initia carminum ac versuum Medii posterioris Latinorum*, Göttingen, Vandenhoeck & Reprecht 1959, n° 7774, p. 392.

(43 Per il primo componimento il catalogo della biblioteca richiama *Rep. Hymn.* (cit. qui sopra, nota 39) n° 15435 *(Prima mundi seducta subole);* il secondo *(Exultantes in partu virginis)* e il terzo *(Cara michi pignora filie / honor virtus et modo gloria)* non hanno indicazioni, ma il terzo componimento è una parte del dramma *Tres filie* del ms. Orléans 201 (cf. nota 38).

(44) Cf. la bibl. e la descrizione del ms. che saranno offerte nella seconda parte di questo studio.

(45) f. 446r.

(46) L'ed. si fonderà sull'esame diretto del ms. di Genova e di quello di Piacenza e sull'esame in fotografia di quello di Bruxelles.

Iacob (47), subito dopo il resp. (*pro defunctis*) *Memento domine* (48), ma, come si è accennato e come si vedrà meglio nella parte paleografica, di mano diversa e più tardiva. Vicino al responsorio, e precisamente accanto al consueto compendio («R» unita al segno simile all'*et* tachigrafico) si legge *lam(en)tatio(n)is qua(m) fec(it) iacob d(e) duob(us) filiis suis.* Il versetto è il seguente: *Prosternens se iacob uehementer cum lacrimis pronus in terram et exorans ait.* A questo punto una didascalia avverte: *Incipit luctus que*[*m*] *fec*[*it*] *iacob d*[*e*] *filio suo ioseph,* cui segue il testo che ci interessa (inc. *Heu michi cur hoc feci*) (49). Esso termina, come nel ms. di Bruxelles, con *veniet ora que sine mora comprimat ora.* Segue, però, la ripresa del resp. *Lamentabatur,* indicato dalle parole *precor celestem regem.* Dopo questa indicazione si ha un nuovo versetto del resp.: *Gloria deo patri consolatori fidelium et nunc et semper in eterna secula* (50). Ad esso fa seguito una ripresa del finale del responsorio, di cui si indica la parola *faciat* (segue nel resp., *eos cernere*). Un'organizzazione piuttosto complessa, dunque, che doveva permettere un risultato esecutivo di indubbio fascino, con il suo alternarsi di brani diversi, incastonati l'uno nell'altro (51). Si tratta complessivamente, anche per la presenza del responsorio non solo nel ms. 65 della Capitolare di Piacenza, ma anche nel ms. 54 della medesima biblioteca, ms. coevo a questa sezione tardiva dell'Antifonario genovese, di un brano che sembra richiedere, se non altro, un attestato di diffusione in area padana.

2.3 Il trattatello *de consonantiis musice artis* era noto dal già citato ms. piacentino 54 (cf. paragrafo prec.), ove è presente al f. 1r. Si tratta di un breve trattato, tuttora inedito, ritengo anche perché il ms. piacentino, da me direttamente esaminato, è in questo tratto pressoché illeggibile, a parte l'*incipit.*

(47) Cf. R. HESBERT, *CAO,* cit., vol. IV, Romae 1970, pp. 285-7.

(48) Non registrato nel *CAO.*

(49) L'analisi di questi testi sarà fornita insieme alla loro ed. critica.

(50) Mi sia permesso correggere la lettura del Boldorini, *art. cit.,* p. 249, che ritiene che questo *Gloria* sia il "finale" del *planctus.* Esso è invece un versetto del responsorio. Il Boldorini legge poi *Amen* ove il ms. porta *fecit,* ripresa del responsorio.

(51) Il resp. *Lamentabatur,* oltre che nel piacentino ms. 65 (f. 315r) è anche presente nel ms. 54 della medesima Biblioteca Capitolare (f. 92v, ms. del XIII sec. inc.). Quest'ultimo ms. riporta il vs. *Prosternens,* come l'Antifonario genovese, con varianti melodiche; segue poi il vs. *Gloria* ed ancora il *Prosternens,* con diversa melodia. La ripresa è sempre sulle parole *Eu me.*

Rimandando ad altra occasione l'ed. critica del breve testo, osservo qui solo quanto segue:

(a) il ms. genovese è di primario interesse perché permette di recuperare un testo presente solo, almeno a quanto è dato sapere all'estensore di queste note, in un altro codice, che si trova, nella parte che interessa, in cattive condizioni di leggibilità;

(b) la presenza del testo in questione in un ms. piacentino aumenta i contatti con la cultura liturgico-musicale di questa città e, in genere, con l'area padana, già registrati nel corso dell' esame dei testi liturgici, presentati dal ms. delle Vigne.

2.4 Al trattatello segue un tonario (*Incipit de modis musice artis*). Questo tonario, purtroppo mutilo nel ms. genovese, per la caduta del foglio centrale del quaternio (52), è il « tonario di Piacenza », presente nel ms. 65 (53) e nel ms. 54 (54). Esso è stato studiato da M. Huglo, al volume del quale conviene rimandare (55). In questo caso il ms. genovese offre un contributo non essenziale come nel caso del trattatello esaminato nel paragrafo precedente, ma di indubbia importanza. Anche di questo scritto spero di potere offrire una edizione critica basata anche sul ms. genovese.

2.5 L'esame dei quattro componimenti « stravaganti » (non immediatamente « liturgici ») presentati dall'Antifonario di S. Maria delle Vigne ha rivelato elementi non secondari per lo studio della prassi esecutiva e didattica della musica religiosa nei secoli XII-XIII. In particolare, i testi più tardivi (*luctus*, trattato e tonario) offrono testi già altrove conosciuti ma non sempre ben leggibili. Per quanto riguarda gli indizi territoriali, il complesso dei tre testi più tardivi ora citati trova riscontro, per quello che mi è dato sapere, solo a Piacenza (56).

GUIDO MILANESE

(52) Cf. A. BOLDORINI, *art. cit.*, p. 254.

(53) ff. 268v-273r.

(54) ff. 7v-18v.

(55) M. HUGLO, *Les Tonaires. Inventaire, Analyse, Comparaison*, Paris, Heugel 1971, pp. 174, 392, 397. Cf. anche G. DONATO, *Gli elementi costitutivi dei tonari*, Messina, Edas 1978, part. p. 72.

(56) Per quanto riguarda i tonari l'affermazione è più tranquillamente proponibile. Per quanto riguarda il *planctus*, invece, il solo fatto che io abbia aggiunto la menzione di un altro ms. (il 65 di Piacenza), oltre, s'intende, quello di Genova, al cod. ricordato dal Walther (cf. nota 42) rende prudenti, come sempre quando si tratta di testi medievali inediti, sulla possibile esistenza di altri mss.

LE RAGIONI NARRATIVE

Confesso che nel dare il titolo a questo articolo avevo qualche perplessità; ma « Le ragioni narrative » riassumono in sintesi un poco il senso del discorso che intendo svolgere e che si pone come un consuntivo della mia fatica di donna e di scrittrice, una verifica vale a dire della tanto dibattuta questione « sino a che punto una esperienza di vita giovi all'arte e sin dove l'arte (per chi la esercita) possa compensare le alterne prove della vita e viceversa ».

Su questo Kafka aveva idee ben chiare. « Non occorre », scriveva nel '18 ad un ipotetico interlocutore « che tu esca di casa. Resta al tuo tavolo e ascolta. Non ascoltare nemmeno: aspetta soltanto. Non aspettare neppure: restatene tutto solo in silenzio. Il mondo verrà da te a farsi smascherare, non può farne a meno ».

E', se si vuole, un ideale opposto a quello romantico del « genio e sregolatezza » ed un modo severo di intendere l'arte, la letteratura. In questa prospettiva non trovano ovviamente spazio: esperimento, produzione, cantiere, mercato, informazione. Ma solo la spietata, instancabile, trasformazione di tutta la vita in scrittura. *Lo scrivere coincide col vivere*, l'invenzione è la parabola che rivela o spiega una verità.

Questa indicata da Kafka è, però, una condizione privilegiata di essere scrittori, e, ahinoi, non sempre è possibile starsene allo scrittoio in ascolto dei rumori del mondo, protetti dal proprio silenzio, per scendere nel cuore ideale delle cose, intenti a coglierne la struggente tenerezza e la segreta pietà: beni che restano — nonostante l'amarezza e l'intelligenza dissacratrice del nostro tempo — inestimabili, e forse costituiscono la più alta forma del capire.

Non è possibile, per chi ha famiglia, e non si appartiene. Quindi per uno scrittore che stia suo malgrado ben saldo sulla terra e anziché vivere arroccato nel proprio castello partecipi delle esperienze quotidiane dei suoi simili, da una parte vi sono i fatti, dall'altra i pensieri; più precisamente, da una parte le cose pratiche, necessarie alla vita di tutti i giorni (nel mio caso al limite, gestire una casa, soddisfare i bisogni di tutti,

conciliare gli umori di ogni congiunto, lottare con l'erosione quotidiana per intenderci!), dall'altra parte le riflessioni, l'autocritica, l'autoanalisi e la passione letteraria come tensione trasformatrice oltreché interpretativa, della realtà; come lezione di vita (prima per me che per gli altri s'intende!) e validità universale; come rinuncia alla cronaca, o meglio come trasformazione della cronaca in storia.

Prima però di entrare nel vivo del tema vorrei precisare che tutti i miei libri storici o non prendono sempre l'avvio da un fatto reale: siano documenti clinici come per *Coma vigile* o vicende ricavate dal tempo della Resistenza come ne *La moglie del giudice* o atti di un processo per magia (è il caso de *La strega*) e, ancora, cronache storiche che si perdono nella leggenda come *Viaggio angelico*: è sempre la realtà che mi intriga ed ispira.

Vi è chi sostiene che la realtà sia una passione e non so più chi abbia tentato di definire questo interesse prima esistenziale che razionale (giudizio che condivido). Così non desisto mai nei miei libri di bussare alle porte di questo terribile enigma che è la vita.

Messa poi ai ferri corti con la vita, quando proprio debbo affrontarne l'impatto mi capita sempre di pensare che la vita sia tutta un'altra cosa. E che l'arte, la letteratura in particolare, siano quasi una vanità, uno spreco. Certamente la vita *è un' altra cosa*, però, forse, proprio per questo occorre la letteratura: per aggiungere qualche cosa alla vita. (Quasi un correttivo, diciamo una trasfigurazione. Da non intendersi, però, come evasione, bensì come sublimazione del mestiere di vivere).

Tuttavia prima di esaminare quelle che sono le tribolazioni, i tic e perché no? le gioie sia pure minime di uno scrittore, è giocoforza che accenni ai miei libri ed affronti il terreno insidioso dei personalismi. In realtà cosa c'è nella mia narrativa lo dovrebbero dire i miei stessi romanzi, ma tanto per dare un'idea del mio iter creativo ne riassumerò brevemente la tematica che verte tutta sul mistero della colpa, della crescita, della giustizia e dell'amore.

Sono senz'altro libri piuttosto severi. Ciò che più mi preoccupa, in sostanza, è il tormentoso problema della responsabilità e della scelta.

In *Quarta dimensione* tale problema è sentito di fronte alla propria coscienza, in *Processo alla camerata* nel difficile dialogo delle generazioni, ne *La moglie del giudice* e ne *La strega* di fronte alla legge e a Dio.

In questo senso mi pare proprio che *La strega* rappresenti la conclusione ideale delle opere precedenti; poiché l'intreccio della *Strega*, quantunque si svolga in un mondo lontano nel tempo (siamo nell'entroterra ligure alla fine del '500) continua un discorso iniziato con *Quarta dimensione*, riprende un tema caro al mio mondo poetico, è un'occasione per portare ancora una volta alla luce il dramma di alcuni personaggi, i loro problemi di coscienza, le loro scelte tormentose.

Vi è nella *Strega*, come in tutti gli altri miei romanzi, — cosa che non si verifica invece in *Coma vigile* — e vedremo poi perché, — questo gusto dell'introspezione di anime, tormentate da oscuri problemi, che, ad un certo tipo di narrativa, potrebbero sembrare pseudo problemi o falsi problemi morali, e che invece da me sono autenticamente sentiti. Per questo ritengo che « Coma vigile » esorbiti dai libri finora presi in esame perché mi libera forzatamente (sarà forse l'impatto con la vita?) da un certo problematicismo insoluto e forse anche compiaciuto di esser tale.

Su *Coma vigile* sarei costretta a soffermarmi un po' più a lungo visto che il libro ha un suo particolare retroterra né io posso prescindere dalle ragioni sentimentali che lo hanno ispirato: il trauma cranico che colpì mio figlio in seguito ad un incidente d'auto. Ma non vorrei rischiare di ripetermi giacché ebbi più volte occasione di parlare di questo libro che si distingue dai miei precedenti in quanto è un romanzo-documento. Sicché non mi resta che accennare a quelle che furono le sue motivazioni insistendo caso mai sul *come io abbia potuto trarre occasione d'arte* da un'esperienza personalmente vissuta, un' esperienza per giunta tanto dolorosa, e una volta scritto il libro risolvermi a licenziarlo alle stampe.

Viene piuttosto da chiedersi — e molti critici lo hanno fatto — come sia potuta risultare una prova, pare, di così buona poesia dall'incontro documento-letteratura quando sino a poco tempo fa la realtà, il documento, la fattualità, si impadronivano a tal punto del momento dell'arte sino a fugarla e soffocarla.

Bene a queste obiezioni rispondo con le parole che Carlo Bo ebbe proprio a proposito di « Coma vigile » e di un altro romanzo che mediava la vicenda dalla realtà e cioè: che un autore può inseguire, ripetere, inventare la realtà, ma quello che veramente conta è il suo modo di porsi di fronte a questa realtà, vera o inventata che sia, il grado di sincerità che raggiunge nell'esprimerla, la verità che tocca nel rappresentarla.

Certo quell'ironia, quell'umorismo sottili che costituiscono il fascino forse più grande di questo libro, anche perché nasco-

no ai confini della disperazione, penso che abbiano una presa particolare sul lettore proprio perché sono categorie reali e non le spie di un lavoro compiuto a posteriori nella certezza del lieto fine ma solo nella speranza di questo, visto che il libro è stato veramente scritto nel pieno della ricostruzione psicologica del personaggio-figlio e a scopo, come ebbi già a dire, liberatorio.

Debbo comunque riconoscere che l'operazione da me compiuta in « Coma vigile », quella cioè di dire in modo lieve cose tanto gravi e severe non mi sarà facile ripeterla. Questo distacco dalla vicenda narrata che si risolve quasi in un gelo ed è una prova di stile infine, forse mi è stato possibile raggiungerlo perché ho lavorato con l'ausilio di una coscienza giovane, ardente e disgustata, intatta e talora crudele sulla quale interferiva una presenza — la mia — consapevole e matura assai più di quanto comportasse la giovane età del personaggio, costituendo in tutto il corso del racconto una duplice presenza: da una parte quella fisica del protagonista che riferisce in prima persona e dall'altra quella morale — la mia — che sul farnetico doloroso del protagonista porta la luce di una provata maternità, di una tenace tenerezza e di una tormentata saggezza (la saggezza della maturità appunto).

E' chiaro che dopo questa esperienza, che non esito a definire un saccheggio tanto sul piano letterario che umano, io sia vissuta qualche tempo in uno stato di disoccupazione spirituale dubitando di poter dare vita ad un'opera nella quale potessi dire più e meglio di quanto non avessi già detto in questo libro.

Insomma era arrivato anche per me il momento della crisi. E questa crisi, inoltre, coincideva con quella della maturità, il cui precipuo carattere è il disincanto, per sconfinare nella crisi che coinvolgeva qualche tempo fa quasi tutti i narratori, i quali, fagocitati dalle avanguardie, non sempre riuscivano a vincere i dubbi capitali sulla possibilità di scrivere ancora un buon romanzo.

Io lo sapevo che sarebbe accaduto un giorno, non ho dubitato mai che questa capacità potesse colpire anche me.

Ora è risaputo che quando uno scrittore si sente in debito con la poetica precedente e nello stesso tempo è calamitato da nuovi modi della narrativa che gli sembrano insieme — inevitabili e irraggiungibili — pensa di scrivere il romanzo di se stesso di fronte alla materia del suo impossibile romanzo. Il romanzo della propria crisi, appunto.

Era fatale che accadesse anche a me. Solo mi pareva un

troppo facile ripiego ed insieme un inganno giocato al lettore. Sentivo, cioè, che in un'opera del genere — scopertamente autobiografica — non avrei saputo raggiungere quel grado di sincerità e di spietatezza necessario a giustificarla.

Come e perché dunque è nato « Il giro del fronte », la raccolta di elzeviri che presenta tutte le connotazioni di un diario e che precede di pochi anni « Viaggio angelico »?

Per puro caso. Infatti stavo raccogliendo una serie di racconti per partecipare ad un concorso, quando mi resi conto che il libro che mi proponevo di cominciare sia pure con qualche esitazione, era già quasi tutto scritto, concluso.

Mi era sfuggito come un *lapsus* nel giro di questi ultimi anni attraverso articoli sollecitati dal costume o malcostume del nostro tempo, dai ripensamenti sulla sorte dello scrittore — inadattabile per vocazione, quasi sempre insoddisfatto, perennemente esposto ai rischi del fallimento; dall'ansia civile che ci procura sempre il confronto fra le vicende pubbliche e quelle che riguardano la nostra privatissima storia; dall'incanto e dalla peribilità delle cose; dalla bellezza del mondo inconciliabile con il dolore che lo abita e, infine, dal vuoto di Dio che è in quasi tutti noi.

Chissà, forse in questo libro in cui donna e scrittrice procedono parallele, è proprio affrontato un bilancio esistenziale con una schiettezza che forse non avrei raggiunto se tale bilancio lo avessi operato di proposito.

E' un viaggio compiuto con il sentimento di essere nella vita e con le tensioni segrete di superarla, di consumarla ma, da un punto all'altro del fronte lo sguardo fissa illusioni e speranze rimaste tali, la realtà dell'epoca che cambia, l'astuzia delle ragioni possibili e di quelle vane, il timore ed il coraggio che occorrono per vivere, i segni di Dio e le trappole del destino.

E' un libro in cui la malinconia coinvolge ogni pagina e la suggella ma è, mi pare almeno, una malinconia che soccorre per l'arresa saggezza con cui è vissuta. (Ed è questo forse il solo dato positivo della maturità).

Ed ora vorrei dire qualcosa su « Viaggio angelico », questo mio ultimo romanzo che narra della storica spedizione dei fanciulli in terra Santa, una spedizione tragicamente fallita poiché parte dei bambini perirono in un naufragio, parte vennero catturati dai Saraceni e venduti a Bagdad come schiavi e i pochi che sapevano leggere e scrivere finirono i loro giorni in confortevole schiavitù presso Alek-Al Kamil sultano del Cairo e condottiero dell'Islam che fortemente interessato alle letterature e alla storia occidentale li utilizzò a questo scopo. Intanto dare

ragione del perché io abbia affrontato una vicenda così lontana nel tempo, così problematica ed anche — va detto — così avara di possibili ricerche. Ma le avventure della mente sono imprevedibili e sorprende che somiglino al caso che determina il nostro stesso destino sicché qualche volta non sappiamo più se siamo noi a voler condurre il gioco o chi altro sia a farcelo fare. Una chiamata dell'ineffabile? Sarebbe presuntuoso affermarlo ma è legittimo supporlo...

E' accaduto proprio così per *Viaggio angelico*. Stavo leggendo la Storia delle Crociate di Steven Rancimen quando nel capitolo tra la quarta e la quinta crociata fui colpita da due paginette che accennavano sommariamente a questa spedizione dei fanciulli in Terra Santa.

Colpita e sorpresa che ad un fatto così inaudito e che non conosce precedenti nella storia fosse appena concesso l'onore di una citazione.

Subito, sia perché l'argomento col suo materiale drammatico, casto ed ambiguo insieme, mi offriva l'occasione di approfondire la mia passione per quanto si attiene alla realtà e al tempo stesso la trascende, sia perché spinta dalla vanità di riparare questo silenzio che si era chiuso come una sorta di congiura su di una vicenda tanto portentosa, pensai di ricavarne un romanzo. Però la cosa non era tanto semplice. Si trattava di avere molto coraggio, farsi ricercatrice e storica. Difficile soprattutto era impostare la storia. Una storia medievale o andava narrata in terza persona prendendo le debite distanze e rischiando la fredda documentazione, o attraverso un lungo epistolario che è poi il modo più consueto di comunicare di quel tempo (basta pensare alle lettere di *Abelardo e di Eloisa*). Poi guarda caso — per tornare all'accenno dell'imponderabile fatto più sopra, esistono delle prodigiose convergenze (mi è già capitato con *La Strega*) tra la vicenda come si configura nella mente dell'autore e le occasioni che fornisce la storia ch' egli intende narrare. E' quella che io chiamo l'affettuosa alleanza dei misteri, sicché affidare il racconto di questa spedizione inaudita proprio alla voce di una prigioniera che vi partecipò mi è parso il modo più idoneo e suggestivo di realizzare questo racconto tanto più se il racconto — come in questo caso — veniva steso per soddisfare la curiosità di un popolo avverso e del suo sovrano ch'era anche condottiero dell'Islam e degli infedeli.

Questa scelta, inoltre, mi consentiva di realizzare una sorta di dialogato tra la protagonista ed il suo detentore mettendo a fronte due opposte civiltà coi costumi, le debolezze e le virtù che le caratterizzano.

Così l'ho affidato ad Allys, creatura reclusa e sconfitta, ma dalla sua stessa reclusione e dalla sua stessa sconfitta messa in grado di condurre il suo personale viaggio angelico all'approdo di un'esemplare umanità.

In fondo il mio romanzo è anche questo: la storia dello stato angelico della fanciullezza sublimato e risolto nello stato pienamente umano della vita adulta. (L'età adulta s'intende, quale deve essere e quale in certi casi non è!!).

La vera e propria difficoltà di questo libro, però, è consistita soprattutto nell'opera preliminare di documentazione. Il risultato dello stile non è che il frutto di una meditata assunzione del costume dell'epoca, nella interiorizzazione di un modo di vivere scandito su di una differente valutazione degli uomini, del coraggio, della fede.

Infatti sono ricorsa ad una struttura narrativa che potesse assumere nella ricerca di antiche assonanze il mezzo necessario al ricupero di un'epoca così come in *Coma vigile* ho cercato di rendere un linguaggio pensato e, per giunta, il linguaggio di un giovane che pagava un ben caro prezzo la sua segreta superiorità sul caos!

La struttura, secondo me, deve restare un mezzo non essere perseguita come un fine. Personalmente punto — se poi vi riesco non sta a me stabilirlo — ad una pagina che sia impeccabile nella forma ma palpitante nella sostanza. E non si dà provocazione, non si dà poesia senza un'autentica partecipazione alla vicenda narrata.

Con *Viaggio angelico* io ho fatto per la seconda volta ricorso alla storia per l'ambientazione della vicenda, alla storia antica intendo, perché anche « La moglie del giudice » era impostata in un periodo storico quello della Resistenza e verteva proprio sulla confusione delle lingue, sulle distorsioni, i rancori e gli eroismi di questa pagina tragica. E' ovvio che ci si chieda se in questa comune matrice di carattere storico sia rinvenibile un legame tra il romanzo del '64 e quest'ultimo. Certamente, direi proprio di sì. Soprattutto nell'ambiguità di alcuni personaggi, nella loro tensione verso una forma di perfettibilità e di moralità che non possono essere tradotte nella vita e in una fede più pretestuosa che autentica. Con la differenza che se ne *La strega* era incombente e legittimo un desiderio di espiazione per colpe rimaste impunite in *Viaggio angelico* la sola vera grande colpa consiste nella presunzione di vivere un rigo sopra le proprie possibilità, nell'ostinarsi a credere di poter padroneggiare le cose che stanno tanto al di fuori quanto dentro di noi. Non a caso ho scelto come epigrafe del libro tre distici di

autori di formazione diversa che possono fornire da soli tre proficue chiavi di lettura e sono: « Dalle lamentazioni di Geremia: I bambini chiesero pane, non c'era chi ne spezzasse loro » che adombra il sentimento eroico dell'infanzia e la caduta delle illusioni oltreché le frodi del mondo adulto. Da preludi e fughe di Umberto Saba: « O mio cuore dal nascere in due scisso, quante pene durai per uno farne. Quante rose a nascondere un abisso », che riflette molto bene il tema dell'ambiguità presente in molte pagine del libro. Da un « Anonimo contemporaneo: Signore fa che tema il mio coraggio ». E questo è da intendersi come un invito all'umiltà.

Viaggio angelico è in ogni modo un'opera che rappresenta un *continuum* forse più maturo del discorso ch'io svolgo dal mio primo libro. Intanto un discorso che va controcorrente perché è risaputo che viviamo in un momento storico in cui giova alla tecnica del consenso che lo spirito langua e si smarrisca. Inoltre è un'opera che come quelle che la precedono punta più alla logica dei sentimenti che alle esigenze di un intreccio avventuroso, quantunque la cronaca di questa crociata come quella del processo alle streghe mi fornissero l'occasione di scialare in questo senso.

Non a caso vanno le tematiche di un autore. Per la verità il desiderio di collocare, allontanandola nella storia, una trama fantastica ha sempre sollecitato la mia invenzione, forse per cercare nel passato un ideale di vita più conforme alla mia realtà interiore. Così prediligo il racconto della storia nella storia. Intanto perché il passato è affascinante, misterioso, poi perché ricuperare questo sottomondo ignorato dalla storia — le figure minori intendo — mi dà la sensazione di raccontare l'umanità della storia. La storia minuscola insomma.

Talora *Viaggio angelico* sembra ribaltare — come ebbe a scrivere Mario Pomilio — i piani dei destinatari della parola (ma chi sono poi i destinatari della parola se non tutti gli uomini indistintamente?) e può apparire come un invito a diffidare dello spirito di crociata mentre non è affatto un libro di demistificazione delle crociate, è semmai, portato in termini nostri quasi un appello al Cristianesimo che si riconosce al di là del fronteggiarsi delle fedi, si riconosce da uomo a uomo e, pertanto, dovrebbe essere inteso come una rivendicazione del cristianesimo in quanto fede disarmata per eccellenza.

E' forse anche un libro che lancia e riprende una idea di Dio, questo vento misterioso che scuote le nostre anime. Perché ci porta sì attraverso la storia e la terra ma anche, soprattutto, dentro le persone dove gli spazi sono vertiginosi.

Debbo aggiungere che le pagine scritte dopo *Viaggio angelico* sono di poesia, versi — basta il titolo ad indicarlo: *Nell' orto degli ulivi* — che si presentano soprattutto come la testimonianza di un dolore partecipato in termini poetici. Io non ho mai pensato di fare poesia. La mia urgenza di comunicare si è sempre realizzata nella prosa. Neppure posso dire che sia stato il dolore a motivarla in quanto altre prove della mia vita hanno trovato una risposta nella narrativa. Ma erano, quelle, prove in cui era d'obbligo lottare, prove che consentivano un margine alla speranza mentre questa non presentava nessuna possibilità di sbocco.

D'altra parte ogni stagione della vita ha una sua richiesta e una sua possibilità di poesia. Certo, sono versi che cantano su di una soglia pericolosa: quella privata e non so sin dove abbia giocato la disperazione e sino a che punto io abbia saputo dominare una materia per me tanto incandescente. Resta che da questi versi, nel pensarli, nello scriverli io ho ricavato aiuto come da una preghiera. Ma non si dice che vi sia nel germe della poesia qualcosa che attiene alla religione? Sono quindi pagine di poesia intese come sopravvivenza di sé e dell' altro, poesia come qualcosa che perpetua la vita al di là delle soglie fisiche della morte.

Si potrebbe pensare che *Nell'Orto degli ulivi* sia un po' il preludio di certi racconti raccolti in *Lettere di credito* in cui il dolore e il sogno fanno da controcanto ad ogni pagina. E perché? Perché il dolore personalizza, interiorizza, il dolore è il tramite per costruire una vita diversa.

Rimando tuttavia i lettori ai due racconti che aprono e chiudono la raccolta: *Dopo la fine* (il primo) tutto giocato sul travaglio di un autore ad opera compiuta e *Traguardi*, racconto della presa di coscienza di una vita giunta ormai alla sua conclusione. Non a caso la parola fine viene scandita tra le righe del primo racconto e sussurrata tra le righe dell'ultimo. Vi è in questo senso tutto un discorso sul binomio arte e vita che per stringere i tempi riassumo con le parole di Casorati circa l'arte.

« L'arte », diceva Casorati, « è una malattia che va sostenuta con la febbre ». La vecchiaia, dico io, è una malattia che va affrontata con arresa saggezza.

Vorrei aggiungere che tra tutti i miei racconti che nascono dal flusso della vita e che si risolvono a volte in piccole epifanie ed i romanzi vi è una sostanziale differenza di avvio. I romanzi siano storici o di autobiografia indiretta partono sempre da qualcosa di esorbitante. Partono insomma dal romanze-

sco per ridursi al vero. I racconti svolgono un cammino inverso: partono da una situazione ottimale, spesso ordinaria, quotidiana per trasformarsi pagina dopo pagina, in una presa di coscienza della propria identità a volte sconvolgente.

Potrei riassumere molti racconti di *Lettere di credito* per avallare questo assunto. Ma mi basta osservare che tutte le storie narrate in questa raccolta sono forse (come ebbe a scrivere un critico in proposito) proprio lettere di credito che senza averlo voluto ho finito per offrire al deluso lettore d'oggi. E il testamento di questa offerta è più che mai racchiuso nelle pagine di *Dopo la fine.* Il racconto, come ebbi già a scrivere, rappresenta la situazione di uno scrittore che a lavoro terminato teme di non avere più niente da dire. Ebbene proprio i sottili giochi, le cupe provocazioni che gremiscono queste pagine sono i dolori e i sogni di una sacralità della vita che ho sempre venerato al di sopra di ogni disperata circostanza.

Oggi corrono tempi calamitosi per i sentimenti. Io non ho paura dei sentimenti siano essi buoni o cattivi. Io ho solo paura di tradire la vita perché la vita s'identifica sì con l'arte — ma come l'arte — la vita vera rigetta ogni modello, intende fare a meno di ogni imitazione. Per questo cerco di non concedere al bene più di quanto gli spetta e non consegnare al male un primato cui non ha diritto. Persuasa che restituire agli uomini la nostalgia della verità sia uno dei compiti più alti dello scrittore. Non so se in qualche libro io abbia sfiorato questo traguardo né se vi riuscirò in seguito. Però lo spero.

MINNIE ALZONA

LIBRI - Rassegne

Grati, riprendiamo volentieri da
« DOCTOR COMMUNIS »

FABRO: « *L'alienazione dell'Occidente, Osservazioni sul pensiero di E. Severino* » ed. Quadrivium, Genova 1981, pp. 165

Questo volume di poca mole condensa in fitte pagine molta dottrina filosofica, contrappuntata da penetranti incursioni di ermeneutica storica, sia nella filosofia antica (Anassimandro, Parmenide, Aristotele), sia in quella medioevale (S. Tommaso, Scoto, Suarez), sia in quella moderna (Hegel, Fichte, Heidegger). Sebbene infatti lo scopo che ha guidato P. Fabro non si riduca a semplici esplorazioni storico-teoretiche, bensì alla serrata critica della filosofia di Emanuele Severino, non sarebbe stato possibile stanare (mi sia consentito questo vocabolo aggressivo) la preda, se non inseguendola attraverso i vari sentieri storico-speculativi, fin dentro i suoi presunti imprendibili angoli, quasi tutti basati su interpretazioni arbitrarie o forzate, degli autori sopra citati.

Ma il volume possiede anzitutto una sua storia interessan-

te, come si legge (e via via viene spiegato) in apertura: Emanuele Severino, che si era laureato nell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano nel 1950 sotto la guida del prof. Gustavo Bontadini con la tesi « Heidegger e la Metafisica », fu assunto come professore nella medesima Università, avviando un discorso metafisico che sin dagli inizi sollevò qualche perplessità; negli anni '50 egli iniziava certe sue ricerche su testi di Parmenide che dava alle stampe nell'anno 1958 con il saggio « La struttura originaria »; questo periodo di attività accademica (che P. Fabro chiama più volte « ciclo di Parmenide », p. 67, 68 ecc.) aveva sollevato qualche perplessità nei colleghi, ma più ancora nel 1962 con « Studi di filosofia della prassi ». Ormai l'indirizzo panteistico ed hegeliano si andava profilando sempre più chiaramente creando un crescente allarme all'interno dell'Università Cattolica, che come centro di cultura cattolica non avrebbe potuto ammettere siffatto insegnamento.

Nel volume che recensiamo non troviamo cenni espliciti ad un «casus» disciplinare da parte dell'autorità ecclesiastica. Sappiamo però che la « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica » dell' Università Cattolica nel 1968 recava una nota della Redazione in cui si dichiarava « un radicale dissenso dalla posizione di Severino » (p. 68 nota 2); probabilmente fu questo avviso ad avviare anche un processo presso l'Ex-S. Officio di Roma. Ne siamo avvertiti dalla lettera che lo stesso Severino in data 23 gennaio 1970 (e riportata in apertura del volume) inviava a P. Fabro, da cui risulta che il Dicastero Romano aveva aperto una inchiesta, affidandone il compito a tre periti, di cui P. Fabro era il relatore « più stimolante » « più penetrante », come dichiara lo stesso Severino. Severino in questa lettera chiedeva una risposta; ma la risposta, ossia la pubblicazione della « relazione Fabro » fu rinviata di dieci anni; l'attuale volume pertanto, con alcuni lievi ma essenziali ritocchi e aggiunte, non è che la critica che il Dicastero Romano aveva affidato al filosofo tomista. Il perché di questo ritardo è motivato dallo stesso A. da una breve nota ove si fa cenno ad « impegni urgenti e alcuni inconvenienti di salute » (p. 5); ma — se non siamo troppo audaci — forse anche da un'altra ragione: dall'aggravarsi della posizione del Severino nei confronti non solo della Fede cristiana (tanto che oggi fa professione di ateismo), ma anche della sua stessa cultura filosofica in generale.

Sono infatti chiamati in causa non solo i docenti della Università Cattolica ma anche alcuni maestri di filosofia come Ugo Spirito, Dalledonne ecc. e in genere tutta la linea dell'idealismo post-gentiliano e della neo-scolastica, allo scopo di trarre un

consuntivo, dopo trent'anni (o forse più) di un certo indirizzo tomistico di dubbio valore.

Il volume perciò non solo traccia l'itinerario severiniano dal 1950 al 1970, ma ne insegue gli sviluppi « veneziani » (Severino infatti da qualche anno insegna a Venezia) fino alle ultime pubblicazioni del 1978.

Il libro dunque costituisce non solo una critica al pensiero di Severino ma anche offre una diagnosi interessantissima degli sviluppi della più recente filosofia italiana. Esso, dopo la suddetta lettera di Severino, si articola nei seguenti capitoli: a) Introduzione (« Dal nichilismo al problematicismo trascendentale »); b) Capitolo I (« Urgenza della "Destructio Theologiae Universae" »); c) Capitolo II (« Le tappe della "Destructio Metaphysicae" »); d) Capitolo III (« I momenti del Panenteismo trascendentale »); e) Capitolo IV (« L'esito inevitabile in Severino della "Destructio veritatis atque libertatis" »); f) Capitolo V (Schermaglia Bontadini-Severino); g) Conclusione.

Si deve anzitutto ammettere che P. Fabro riconosce in Severino notevoli pregi di chiarezza e coerenza. « Severino — dice — si esprime... con esplicita chiarezza » (p. 21); « ... è coerente senza dubbio » (p. 23, 93), di una coerenza « rara » (p. 81), fino alla « arditezza » (p. 99). « Severino — aggiunge P. Fabro — è deciso (e lo dice) di andare fino in fondo » (p. 26). « Severino affronta il problema con grande impegno » (p. 25) entro « ... una ferrea struttura formale » (p. 67) e con « estrema chiarezza » (p. 104).

Man mano però che la critica si addentra nell'analisi dei testi o nella verifica di certe argomentazioni, l'A. non teme di denunciarne le gravi carenze di metodo e di contenuto; Severino è « un rigido attualista » (p. 59), « formalista » (p. 56). « Manca di qualsiasi analisi sia semantica e soprattutto ontologica del nulla » (p. 57 nota 16); possiede uno « stile mitico e involuto » (p. 61). Avendo « ... accettato il principio attualistico (di Gentile) fin dall'inizio della sua carriera » (p. 80-81), si è cacciato in una forma di « panenteismo attualistico » (p. 93) e « ctonico » (p. 99) assai pericoloso.

Pur rilevando che Severino non ha mai attaccato direttamente i misteri propri del cristianesimo, né la divinità di Cristo, nondimeno la sua implacabile critica al cristianesimo storico, come di sistema ideologico assurdo, nichilista, come mondanità essenziale, tanto che lo stesso « Pater Noster » rivelerebbe « espressione di potenza » mondana (p. 146), P. Fabro afferma che Severino rivela « un raptus iconoclasta » (p. 106), come

quando nega la contingenza del mondo, la pluralità delle anime, l'immortalità individuale dell'anima, o come quando dichiara che la creazione biblica è il massimo assurdo (p. 107).

Questo furore filosofico si accompagna a una fragilità argomentativa, con «abili prese in giro del lettore» (p. 110); talora persino «abusa della buona fede del lettore» (p. 159) o esce fuori con «spiritosaggini di cattivo gusto» (p. 126) per «tornare a girare intorno al pozzo» (p. 127) con i suoi «qui pro quo o ignorantia elenchi» (p. 110), con la «smania dei paradossi» (p. 110), con la strumentalizzazione di Aristotele (p. 112) o con affermazioni strampalate incomprensibili, vere «abracadabra» (131, 145). Così Severino «costruisce il suo fittizio castello di carta su Aristotele» (p. 117), per poi rimangiarsi il suo passato (p. 130). C'è da chiedersi — esclama P. Fabro — se certe cose «che ha letto, le abbia capite» (p. 123).

Potrebbe apparire eccessivo questo contrattacco? Ma è lo stesso Ugo Spirito a dichiarare che S. «era ed è un eterodosso» (p. 142); dunque un illuminista sin dal 1950, o — per usare le espressioni di P. Fabro — un «esoterico, un orfico e gnostico» (p. 144). Di qui l'indignazione dell'A. «Attendo da Severino una smentita» (p. 127). La sfida di P. Fabro si fa ancora più implacabile quando si volge a Severino e gli chiede come si possa affermare che cristianesimo e marxismo (e passi!) siano responsabili del nichilismo occidentale. Ma questo «sparare a zero contro tutti» (p. 152) con «ostinata volontà» (p. 129) a chi serve? «Per chi scrive?» (p. 153).

Domande, come si vede, tutt'altro che retoriche, visto che Severino condannando Platone (per aver ammesso un mondo reale, diverso dalle idee), il cristianesimo (per avere difeso con la creazione il pluralismo e la finitezza delle cose e delle persone e salvata la libertà) e in genere tutta la cultura Occidentale, accusandola di nichilismo, si rifugia nel panteismo parmenideo e camminando a ritroso, in quello di Anassimandro. Come spiegare un siffatto cumulo di paradossi? La chiave in P. Fabro si trova in una sintetica formula, ove si afferma: «Si potrebbe dire che Severino ha tentato in modo radicale una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto Puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla «Vergessenheit des Seins» che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale» (p. 46). Di qui le forzature esegetiche di Severino ai testi dell'eleatico (di cui egli sembra proclamarsi interprete ufficiale), di Aristotele (ma c'è un passo del «Peri Hermeneias» che P. F. smantella facilmente a p. 110 segg.) di San Tommaso («De aeternitate mundi contra murmurantes», c. 7).

L'essere di Parmenide, come ci è presentato da Severino, poggia su pezze d'appoggio assai fragili, ma soprattutto è intravisto con occhiali hegeliani: esso è il Tutto che edifica sé nell'apparire eterno del nulla. Siamo dunque di fronte ad una forma di parossismo idealistico che fa crepe da ogni parte a cominciare dalla fallita negazione del molteplice. Bene ha fatto P. Fabro a dedicare — sotto questo ultimo e decisivo problema — una attenta analisi al rapporto tra la « Fenomenologia » e la « Logica » di Hegel; se né Hegel né gli epigoni hanno saputo trovare una formula di conciliazione tra i due momenti della filosofia hegeliana, ciò deriva dal fatto della impossibilità di assorbire il reale nell'ideale. O la fenomenologia entra nel sistema dello Spirito Oggettivo, come sua parte; oppure ne è la propedeutica. Orbene nell'uno come nell'altro caso essa non può essere assunta come fondamento del sistema hegeliano. Ora il Severino ha creduto di costruire il suo « Tutto » mascherando il problema della fenomenologia con formulette troppo ingenue (p. 160-163). La critica di Trendelenburg contro Hegel ed Hegeliani di tutti i tempi regge benissimo anche di fronte « ai cascami del precedente illuminismo » che Severino ha cercato di raccogliere (p. 157 segg.) qua e là per propinare una antimetafisica insostenibile sotto il profilo teoretico, e un anti-cristianesimo immorale sotto il profilo etico-religioso. Il nichilismo dunque non si trova nel cristianesimo, ma semmai in Hegel, anche se — osserva ironicamente P. Fabro — il suo, si potrebbe paragonare al digiuno del Ramadan, per cui di giorno nulla si prende, ma tutto si mangia di notte. « Il nichilismo hegeliano è un trucco » (p. 156), come un trucco è il « Tutto » di Severino, che ne è l'immagine capovolta.

Così P. Fabro, cui va la mia personale ammirazione e da cui ho appreso ancora una volta la maestosa bellezza del tomismo, e il fasto magniloquente ma fatuo di certa filosofia paludata.

DARIO COMPOSTA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

SUL TEATRO

a proposito di

A. CASCETTA, F. ANTOLINI, B. CUMINETTI, C. BERNARDI, *I discorsi del teatro. Percorsi e problemi della scena che cambia,* Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 232, L. 13.000.

Il teatro ha vissuto e vive nel nostro secolo una fase insolitamente ricca di fermenti e di dinamismo, di tensioni e di sviluppi, di febbrili spostamenti e di fratture che coinvolgono tutti i livelli consolidati, investendo l'intera trama dei rapporti che ne costituiscono e delimitano il campo. Il volume « I discorsi del teatro », recentemente apparso nella collana « Comunicazioni sociali » di Vita e Pensiero, si propone come « una sorta di bussola, tesa ad orientare in prima approssimazione e a fornire alcuni puntelli di ancoraggio sulla materia dello studio della teatralità oggi ». Gli autori, Anna Maria Cascetta, incaricata di Drammaturgia teorica all'Università Cattolica di Milano, Benvenuto Cuminetti, docente di Storia del teatro all'Università di Bergamo, Fabio Antolini e Claudio Bernardi, collaboratori all' attività didattica e di ricerca della Scuola superiore delle comunicazioni sociali della Cattolica, hanno cercato, affrontando una materia avvincente e stimolante quanto vasta e complessa, non tanto di fornire al lettore un profilo storico del teatro contemporaneo, quanto di tracciare dei percorsi, di individuare delle linee di tendenza, mettendo a fuoco i nodi problematici fondamentali della pratica scenica e dell'elaborazione teorica novecentesche, con particolare attenzione alla ricerca degli ultimi vent'anni, nella quale precipitano ed esplodono progetti e tensioni. Il volume raccoglie secondo un preciso disegno unitario quattro saggi che affrontano rispettivamente il testo, la regia e la scena, l'attore e lo spazio/tempo; ad accomunarli è non soltanto l'unicità dell'oggetto indagato, la « rappresentazione » nel suo complesso, ma anche la concezione del teatro che sottostà a tutti i contributi. Gli autori infatti respingono l'assolutizzarsi di *una* forma della teatralità come modello regolatore *della* teatralità, e contrappongono alla nozione riduttiva di teatro originatasi e consolidatasi nel corso della storia della

drammaturgia cólta dell'Occidente quella di « teatralità diffusa ». « Teatro è il modularsi di un *testo* attraverso un *corpo* nel perimetro della *scena*, in contatto diretto e irripetibile con il *gruppo* », dove testo è una comunicazione strutturata non necessariamente privilegiante il linguaggio verbale e il cui autore non è necessariamente uno scrittore che sta altrove, e dove scena è genericamente il luogo fisico, il correlato oggettivo dello spazio e del tempo « altri » dell'immaginazione. Fondamentale ci sembra il richiamo, sotteso a tutti e quattro i contributi, alla funzione coessenziale che devono giocare i diversi elementi della rappresentazione; essa sarà il risultato dell'interazione dei diversi linguaggi (spaziale, temporale, verbale, paraverbale, gestuale, figurativo...), che non si disporranno in una rigida strutturazione gerarchica al cui vertice sta il testo scritto, ma avranno tutti pari dignità di significazione. Comune alle diverse sezioni del volume ci pare anche la tensione verso un teatro capace di rappresentare le istanze più profonde e autentiche di una comunità; verso un teatro che sia partecipazione corale, esperienza radicale di trasformazione che mobilita e coinvolge le energie dell'individuo e non voyeuristica fruizione; verso un teatro in cui possa scattare l'espressione simbolica, il cui cammino muove dalla determinazione del particolare e, guadagnando sempre più estese relazioni di appartenenza e di senso, giunge alla pienezza dell'universale, sì che è conquistato un piano di riflessione in cui sono presenti contemporaneamente la problematica esistenziale, storico-sociale e mitico-religiosa.

E' Annamaria Cascetta ad affrontare la problematica nozione di testo; rifiutando la posizione corrente che identifica l'autore con l'estensore della « partitura verbale » e che a quest'ultima attribuisce la prerogativa di inglobare tutte le significazioni, l'autrice definisce il testo teatrale come « un insieme discorsivo, coerente e compiuto, attraverso cui si realizzano strategie comunicative, nell'interazione e nella reciproca tensione, non nella sommatoria o nell'aggregazione, di più materie espressive e di più tipi di linguaggio ». Il testo si realizza, per il teatro, nell'evento, e autore di questo unitario atto discorsivo a più codici è un soggetto plurimo, « una interrelazione coscienziale creativa ». A partire da queste premesse la Cascetta ci presenta una mappa dei percorsi imboccati dalla ricerca teatrale contemporanea in ordine allo statuto dell'autore e del testo. Il saggio unisce al rigore e all'estrema precisione con cui sono analizzate le più recenti esperienze drammaturgiche, la solidità dei fondamenti teorici e il merito di aver saputo individuare delle linee di tendenza senza piegare l'estrema fluidità dell'og-

getto di indagine alla rigidezza di schemi precostituiti e alla semplificazione banalizzante delle etichette.

La prima categoria utilizzata dalla Cascetta è quella dell' « autore inseguito »: nell'approccio storicizzante del tardo Brecht ai classici, nella materializzazione della struttura del testo perseguita da Luca Ronconi e nella riattivazione del funzionamento simbolico dell'immaginazione dell'autore da parte di un regista come Peter Brook è riscontrabile un atteggiamento nei confronti dell'autore drammatico che lo chiama scopertamente in causa come interlocutore, pur rifiutandone l'intimidente egemonia. Carmelo Bene incarna esemplarmente la tendenza dell' « autore disperso », ribadendo l'inadeguatezza dell'autore e del testo a dar vita al teatro e accampandosi in scena come « operatore » che elabora un fluire di musica, parole, movimenti e luci che si esaurisce nel momento in cui si fa; l'« autore dietro le quinte », che si installa a ridosso della scena e rivendica a sé l'esclusiva prerogativa di organizzatore delle parole e di conduttore dello spettacolo, è rappresentato dall'avanguardista americano Richard Foreman. Ma la tendenza più innovativa e stimolante è quella che fa dell'attore un autore, o meglio che vede nascere il testo verbale contestualmente alla produzione dello spettacolo, sulla scena e col metodo delle improvvisazioni individuali e collettive, a partire da un tema-stimolo appartenente al patrimonio immaginario comune. Ad essa sono iscrivibili gli spettacoli di gruppi come il Théâtre du Soleil di Ariane Mnouchkine, il Living Theatre, il Teatro Laboratorio di Grotowski e il Teatro della Morte di Tadeusz Kantor. La crisi del dialogo naturalisticamente inteso, ratificata da queste esperienze, è acutamente ricondotta dall'autrice al tentativo di saldare la forma all'irruzione in scena di tematiche attente alla parte sommersa del soggetto piuttosto che a ciò che della soggettività si traduce in decisioni e azioni. La Cascetta ripercorre quindi, brevemente ma con chiarezza e notevole penetrazione critica, le concezioni teoriche di Antonin Artaud, la cui suggestione è alla radice del complesso lavoro compiuto sul testo verbale negli anni sessanta-settanta; infine, in modo estremamente convincente, individua nell'ossessiva insistenza di Beckett sull'insufficienza del gesto e della parola la « pars destruens » di un'utopia; infatti la registrazione di questa mancanza già si affaccia sull'ipotesi di una possibile reintegrazione del dualismo di corpo e psiche nell'unità psicofisica di un « soggetto integrato » che si pone come centro di sensi.

I nomi di Artaud, di Brecht, di Kantor e di Peter Brook ritornano accanto a quelli di Adolphe Appia, Gordon Craig,

Jean Vilar, Stanislavskij, Mejerchol'd, Copeau e Eugenio Barba nell'intervento di Fabio Antolini, che affronta il problema della regia, dall'affermarsi della messa in scena come funzione autonoma e del cosiddetto « teatro del regista » fino allo stato attuale della questione. Più che alla trattazione storica, che non ha la pretesa di essere esauriente dati i limiti di spazio in cui ha necessariamente dovuto essere contenuta, l'autore ha dato rilievo alla riflessione sulla funzione di una professione, quella del regista, « in cui l'interrogarsi sul proprio ruolo non è un' esigenza occasionale, ma una componente ineliminabile ». Per Antolini l'aspetto più fecondo della lezione di uomini come Copeau, Stanislavskij, Mejerchol'd e Brecht consistette proprio nel rimettere in discussione, muovendo dall'intuizione della messa in scena e cercando di attuarla, la nozione e il senso stesso del teatro, per giungere a una riconsiderazione radicale degli elementi che concorrono alla rappresentazione e del loro reciproco rapporto e soprattutto per avviare l'esplorazione e la sperimentazione di tutte le possibilità del teatro al di là di schemi e modelli precostituiti; teatro dunque come luogo in cui i risultati acquisiti devono essere costantemente messi in discussione, in un processo di continuo rinnovamento alla radice del quale sta il dubbio (che non significa approssimazione) come metodo.

Dello stimolante saggio sullo statuto dell'attore nel teatro del Novecento è autore Benvenuto Cuminetti. La trattazione si sviluppa tra i due poli dell'« attore-comédien », istituito dal testo scritto, e dell'« attore festivo », istituito dal processo rituale, ma tra i due territori vengono individuati ponti e interconnessioni ed entrambi sono ricondotti ad un'unica radice « ludica ». Dalla Commedia dell'Arte, in cui si affermano l'autonomia e il primato dell'attore, attraverso Jouvet, Stanislavskij e Brecht, il percorso tracciato da Cuminetti conduce fino al « parateatro » di Grotowski. L'attore si configura come la presenza decisiva e insostituibile dell'evento teatrale; l'itinerario interpretativo è allora un cammino di verità, che deve essere contemporaneamente conquista della vita profonda del personaggio, ottenibile solo attraverso una disposizione di assoluta recettività, e modificazione di sé, che non significa annullamento della propria individualità, ma piuttosto esplorazione intensamente partecipata di una propria possibilità d'essere, in un difficile equilibrio tra alienazione e incremento di sé nel gioco della rappresentazione. Di particolare interesse è l'attenta analisi della categoria della « festa », intesa come rottura collettiva dell'ordine quotidiano che ha per fine un radicale mutamento dell'esisten-

za attraverso la dialettica tra il « disordine » rituale e la fitta rete di simboli che costituisce il sistema mitico e sulla quale l'« attore festivo » deve modulare la propria uscita da sé ed elaborare i propri vissuti profondi. La teatralità popolare, della festa e della coralità, si configura per Cuminetti come la scrittura cancellata che occorre reintegrare nella nostra drammaturgia, come sta indiscutibilmente già avvenendo in numerose esperienze della scena contemporanea.

Conclude il volume il breve saggio di Claudio Bernardi sulle dimensioni spazio e tempo nel teatro di oggi. Il teatro « all'italiana » e i suoi limiti, i tentativi di modificarlo e le concezioni radicalmente nuove del luogo teatrale, la distinzione mutuata da Corvin dello spazio scenico in funzionale, metaforico (e letterale), virtuale e in atto, e infine una succinta presentazione delle vicende della scenografia contemporanea costituiscono le tappe del discorso sullo spazio teatrale. Emergono soprattutto due importanti considerazioni: la prima riguarda il ribaltamento, attuatosi nel corso del nostro secolo, del concetto di spazio, da mero supporto della rappresentazione a elemento fondamentale del linguaggio teatrale; la seconda concerne la tendenza, che accomuna quasi tutte le principali esperienze novecentesche, al superamento, secondo modalità diverse, del diaframma che divide attore e spettatore, alla ricerca di una comunione che, abolendo le distanze, attivi in sommo grado la comunicazione. Nel capitolo sulla dimensione tempo, dopo aver brevemente affrontato le questioni del « presente scenico », dell' unità di tempo e dell'« io epico », Bernardi introduce la distinzione semiotica tra tempo dell'enunciato e tempo dell'enunciazione e mostra come il tempo della macchina teatrale, un tempo che produce senso, non sia necessariamente eterodiretto e precostituito (come nel caso del film), ma piuttosto oggetto di scambio simbolico e tempo del gruppo. E proprio ribadendo la necessità di riscoprire il tempo « altro » della festa, che è tempo dell'immaginario e dell'esperienza e creazione collettive, Bernardi conclude il suo intervento.

La valutazione complessiva di questi « Discorsi del teatro », che si rivolgono a un pubblico di non specialisti che con il teatro e i suoi problemi abbia però una certa consuetudine, non può che essere positiva per la ricchezza degli elementi di riflessione e di stimolo che forniscono e per l'apertura e la capacità di individuare i punti chiave di riferimento con le quali è stata affrontata la ricchezza problematica della scena novecentesca.

FRANCESCO PISANI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*, Genova, 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA DOTTRINA CATTOLICA SULLA FAMIGLIA D'OGGI

Commento in « Divinitas » della Esortazione Apostolica « Familiaris consortio »

Raramente un avvenimento storico ha esercitato tanto influsso sulla vita della Chiesa come la grandiosa celebrazione del Concilio Vaticano II. Con uno slancio incomparabile, si è voluto ringiovanire il Corpo Mistico di Cristo: da diverse fonti sgorgava un fiume maestoso, che avrebbe potuto fecondare tutti i campi della Santa Chiesa. Talvolta, però, non si è potuto raggiungere l'alto ideale posto come scopo finale di questo aggiornamento. Nonostante i continui e chiari interventi del Magistero, soprattutto del Sommo Pontefice Paolo VI d.v.m., molti hanno dimostrato di mancare di sano equilibrio nell'interpretazione dei decreti dell'ultimo Concilio. Presi da entusiasmo troppo spinto, essi hanno dimenticato la sapiente regola, oggi ripetutamente rievocata da S.S. Giovanni Paolo II: dobbiamo interpretare il Concilio Vaticano II alla luce della Tradizione e interiorizzarlo nella sua pienezza integrale. A questa pienezza appartengono anche i principi morali della Chiesa raccolti dai Padri del Concilio sul fondamento della filosofia cristiana e della rivelazione evangelica. Questa morale specificamente cristiana, formulata innanzitutto nelle costituzioni « Lumen gentium » e « Gaudium et Spes », possiede una forza liberatrice, che risuona fortemente nei documenti posteriori del Supremo Magistero. Chi potrebbe leggere le splendide affermazioni a favore della dignità dell'uomo nell'Enciclica « Humanae vitae » senza sentire l'influsso dei principi perenni ricordati dal Concilio Vaticano II? Se il decreto « Persona humana » difende così decisamente

i grandi valori della purezza e della castità, chi potrebbe negarne la coerenza assoluta con le parole del Concilio?

La stessa linea di fedeltà agli insegnamenti dei Padri del Vaticano II si trova continuata coraggiosamente dalla recente esortazione apostolica del Papa Giovanni Paolo II, « Familiaris consortio ». Dietro proposta unanime dell'ultimo sinodo dei Vescovi, Egli ha voluto redigere un documento, che sintetizza con rara limpidezza la perenne dottrina della Chiesa sulla famiglia cristiana. Il documento è d'una importanza di primo piano. Non è da meravigliarsi, pertanto, che il noto e benemerito Segretario della « Pontificia Accademia Teologica Romana », *Monsignor Antonio Piolanti,* abbia dedicato un fascicolo della sua rivista « DIVINITAS », che egli dirige da 25 anni tanto sapientemente, a questa esortazione apostolica. Egli ha preso l'iniziativa di radunare 15 scienziati da cinque nazioni a collaborare ad un commento degli argomenti centrali della « Familiaris consortio ».

I lavori vengono presentati in cinque sezioni: I. Natura della famiglia cristiana nella « Familiaris consortio »; II. Aspetti particolari del matrimonio cristiano nella « Familiaris consortio »; III. Fondamenti etico-giuridici e religiosi della famiglia nella « Familiaris consortio »; IV. La regolazione delle nascite nella « Familiaris consortio »; V. Magistero della Chiesa ed errori moderni nella prospettiva della « Familiaris consortio ». Alla fine segue una conclusione sulla rinascita della teologia secondo le direttive del Papa Giovanni Paolo II.

La prima sezione viene aperta da un lavoro del Presidente della Conferenza episcopale tedesca, *Card. Joseph Höffner* (pp. 247-276). L'Eminentissimo autore presenta l'essenza del suo pensiero etico-sociale sulla natura della famiglia. Enumerando prima le dottrine avverse alla famiglia, dipinge in seguito l'immagine cristiana d'una sana vita familiare. Il Cardinale sottolinea l'importanza del matrimonio come alleanza, dalla quale proviene la famiglia con le sue strutture sovratemporali, che devono, però, adattarsi alle singole epoche della storia. La responsabilità familiare si estende, oltre al campo materiale, anche a quello sociale e spirituale. La famiglia, dunque, è tanto « ecclesiale » quanto « cellula » della società umana. L'origine della famiglia si trova nella fecondità del matrimonio. Pertanto, l'amore matrimoniale dev'essere aperto a questa fecondità. Il Cardinale fa leva sulla differenza fondamentale tra una regolazione naturale delle nascite, che rimane passiva, e una manipolazione artificiale, che agisce attivamente contro la volontà del Creatore. Tre

sono le conclusioni del Card. Höffner: 1) il primo compito della famiglia è la realizzazione della sua identità cristiana, 2) le famiglie cristiane devono unirsi per vivere quest'identità, 3) la famiglia cristiana dev'essere missionaria. Alla fine, il Presidente della Conferenza episcopale tedesca domanda energicamente ai responsabili, Vescovi, Sacerdoti, e teologi, di far conoscere con chiarezza questa dottrina liberatrice a tutti i fedeli.

Il secondo contributo (pp. 277-285) è del Prefetto della S. Congregazione per le Cause dei Santi, *Card. Pietro Palazzini.* Con parole concise, egli valuta il nucleo dottrinale dell'esortazione papale, che forma un vero baluardo contro la demolizione dell'etos matrimoniale. Sottolineando la continuità con il Concilio Vaticano II, il Cardinale Prefetto ci introduce brevemente nel lucido Magistero dell'attuale Pontefice. Quattro voci rappresentative della stampa internazionale, commentate con saggezza dall'Eminentissimo autore, rivelano una eco generalmente positiva da parte di questi giornali indipendenti. Troviamo, quindi, riconosciuta dappertutto la difesa decisa della morale cristiana intrapresa da S.S. Giovanni Paolo II.

Anche gli altri articoli di questa sezione s'occupano di aspetti piuttosto fondamentali della famiglia. Il Segretario Generale della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino, *Prof. Don Luigi Bogliolo SDB,* chiarisce l'interdipendenza basica tra la persona e la famiglia (pp. 286-304). Con S. Tommaso, egli non dubita della preponderanza dello spirituale nella personalità dell'uomo. La somiglianza con il Creatore si realizza particolarmente in questo aspetto, che rimane, però, sostanzialmente unione tra anima e corpo. La persona, quindi, ha come compito primario il ritorno all'amore divino del Creatore. Da una tale dignità deriva il ruolo della persona come chiave risolutiva dei problemi della famiglia oggi. La persona spiritualizza tutto ciò che la riguarda, naturalmente anche i rapporti matrimoniali, come afferma lo stesso Santo Padre (FC 11). La necessità di una donazione personale una volta per sempre proviene, secondo il Prof. Bogliolo, dalla totalità ontologica della persona. Indi risulta la procreazione dei figli e la regolazione dei rapporti familiari ed educativi, che si suddividono in vari compiti. Concludendo, l'autore pone l'accento sul ruolo della verginità e del celibato quale « gloria e stimolo della santità matrimoniale ».

L'ultimo lavoro della presente sezione lumeggia la prospettiva generale aggiungendo un aspetto ecclesiologico della famiglia. Il *Canonico Jean-Marie Aubert,* Professore nella facoltà

di teologia cattolica di Strasburgo, mette abilmente in rilievo come la famiglia costituisce una « cellula » vitale per la Chiesa (pp. 305-314). Secondo lui, il mondo moderno ha subito una evoluzione non sempre proficua alla vita ecclesiale. Egli denuncia per es. una certa ambiguità dell'amore, che si concentra sull'amore egoista (« eros »), spesso identificato coll'amore fisico, e che dimentica l'amore di carità vicendevole (« agape »), sulla quale dovrebb'essere basata la vita familiare. Soltanto seguendo questa linea, la famiglia può continuare ad essere il « prototipo di ogni società » (p. 311) e, inoltre, verificare anche una tipologia per la Chiesa come un luogo privilegiato della nuova vita della grazia, inaugurata dalla redenzione divina.

Dato che la « Familiaris consortio » è un documento di ricchissimo contenuto, anche i suoi aspetti particolari meritano ogni attenzione. Era, dunque, più che desiderabile un trattamento dettagliato del matrimonio cristiano, che viene presentato nella seconda sezione. In un primo articolo (pp. 317-331), il *P. Edward Kaczynski OP,* Professore nell'Università Pontificia di S. Tommaso d'Aquino, parla della « communio personarum » nel matrimonio e nella famiglia, basandosi per lo più su degli articoli che l'attuale Santo Padre scrisse prima della sua elevazione alla suprema dignità di Pontefice. L'importanza, che il Papa dava allora alla comunione delle persone nel matrimonio, si rispecchia chiaramente nel vocabolario della « Familiaris consortio », dove appaiono spesso e in contesto diverso i termini « communio » e « communio personarum ». Il Card. Wojtyla utilizza la categoria della comunione analogicamente alle relazioni differenti tra le persone divine, tra Dio e gli uomini e tra gli uomini stessi. Essa contiene due significati: prima l'affermazione personale e vicendevole, ossia un modo di comportarsi mediante il quale si verifica l'autorealizzazione dell'uomo come immagine di Dio. Il risultato di questa realizzazione è il contenuto del secondo significato: la comunità, ossia la società cristiana. Naturalmente, il luogo centrale d'una tale « communio personarum » viene realizzato nel matrimonio, unico luogo della comunione carnale. La comunione matrimoniale, però, è molto più ampia: essa si profila su vari livelli, su quello del corpo, sì, ma innanzitutto su quello dei cuori, delle anime. Se il Santo Padre rivela l'importanza della comunione delle persone per il matrimonio e la famiglia, Egli può farlo grazie alla struttura personale specifica dell'uomo. Ma l'uomo deve sempre più realizzare questa comunione. Pertanto il Papa domanda alla famiglia: « Famiglia, diventa ciò che sei! ».

Il seguente studio (pp. 332-349) sopra la nozione di matri-

monio nella « Familiaris consortio » è stato fatto dal *Prof. Ramon Garcia de Haro,* Incaricato di dottrina del Magistero nell' Istituto Giovanni Paolo II. Dopo aver tracciato la linea storica della nozione del matrimonio fino al postconcilio, egli rivela le radici essenziali del matrimonio nella « Familiaris consortio », concentrandosi sulla « communio personarum », sul servizio alla vita e sulla via verso la santità. L'autore ricorda sempre e con coerenza le rispettive dottrine del Concilio Vaticano II. Concludendo, egli sottolinea la relazione stretta tra l'amore e il patto coniugale. Senza misconoscerne i pericoli, il Santo Padre pone l'amore nel cuore del patto tra gli sposati, perché il matrimonio è basato sul progetto inalterabile di Dio, restaurato e perfezionato da Cristo. I figli, che provengono dall'amore coniugale partecipano anche a questo amore. Questa verità è sempre stata proclamata dalla Chiesa, come afferma Mons. Piolanti, le cui parole vengono citate all'inizio dell'articolo del *P. Feliks Wojciech Bednarski OP,* Professore nella Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino. L'amore è tanto la fonte dell'educazione, quanto la sua forma, il suo principio costitutivo, il suo oggetto e il suo fine. Soltanto con l'amore come norma si può realizzare una educazione veramente cristiana. La Chiesa aiuta i genitori nel compito difficile di questa educazione, dando a loro la forza spirituale del sacramento del matrimonio. Nella « Familiaris consortio », il Papa ha accolto tutti gli spunti dottrinali che facilitano il dovere educativo del matrimonio come unico luogo della procreazione responsabile dei figli.

La terza sezione sui fondamenti etico-giuridici e religiosi della Famiglia viene introdotta da un lavoro assai profondo di *Mons. Gustav Ermecke,* Professore nell'Università di Bochum in Germania, che mette in rilievo l'obbligazione morale della « Familiaris consortio » sulla base della morale fondamentale. La sua dimostrazione è fondata sull'assioma centrale d'una moralità concepita secondo i principi d'una sana filosofia cristiana: *agere sequitur esse.* Del resto, seguendo la dottrina del Concilio Vaticano II (*LG* 25), egli difende fortemente l'irreversibilità dei dogmi morali fondati sull' insegnamento continuo del Magistero ordinario.

Anche il contributo del *Prof. Giovanni Ambrosetti,* Ordinario di Filosofia del Diritto nell'Università di Modena, indica la sintesi armonica tra le verità soprannaturali e le verità filosofiche nel Magistero dei Sommi Pontefici (pp. 382-390). Egli aggiunge, però, la realtà filosofico-giuridica e sostiene la portata dell' insegnamento papale in questo campo, essenziale per la

« communio personarum » della famiglia. Secondo lui, valgono sempre le parole degli antichi sul matrimonio: « *Consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio* ». Indi, dunque, l'autorità della Chiesa si può estendere ugualmente sulla componente giuridica della vita matrimoniale e familiare.

Un tema molto discusso, ma oggi sempre più visto alla luce della dottrina ecclesiale, viene presentato nella sezione quarta. Il *P. Marcellino Zalba SJ*, Professore nella Pontificia Università Gregoriana, e il *P. Rhaban Haacke OSB*, Socio della Pontificia Accademia Teologica Romana e Membro della « Bayerische Benediktiner Akademie », trattano l'argomento della regolazione delle nascite da due lati differenti. Il Prof. Zalba (pp. 393-417), spiega con un ricorso all'antropologia teologica il perché della proibizione assoluta d'una manipolazione artificiale delle nascite. Secondo lui, nessuno dei moralisti permissivi può rifarsi legittimamente all'autorità dell'Aquinate. Commentando vari documenti, Zalba elabora la differenza fondamentale tra un intervento lecito su meccanismi della natura per correggere disfunzioni, ossia per migliorare gli organi e la manipolazione illecita per impedire l'effetto positivo dell'azione procreativa. Il Dr. Haacke (pp. 418-426), dal canto suo, chiarisce piuttosto le possibilità ed il metodo pratico della regolazione naturale delle nascite e rivela le radici della sua liceità. Seguendo questi metodi naturali, con una apertura concreta alla procreazione, le famiglie cristiane sono in grado di garantire lo svolgimento felice del loro compito educativo.

La quinta ed ultima sezione ci offre, per primo, un articolo fondamentale sulle relazioni tra il Magistero, la teologia e la morale (pp. 429-445). *Mons. Leo Scheffczyk*, Professore nell'Università di Monaco di Baviera, punta sulle difficoltà recenti dei rapporti Magistero-teologia. Egli postula una chiara subordinazione dell'ultima al Magistero della Chiesa, che non dev'essere, però, una sottomissione subordinazionistica ad un governo dispotico, ma piuttosto un comune servizio alla fede con compiti ben distinti. Il legame tra Magistero e teologia non può essere costitutivo per il Magistero stesso, ma dà ogni valore alla teologia. Lo stesso vale per la teologia morale: una morale, che si sente libera dal nesso magisteriale, slitta nel completo soggettivismo e relativismo. Questa deplorevole situazione, verificata dalla morale autonoma e teleologica, costituisce l'autonegazione di una tale « teologia » come scienza della fede.

L'importanza del compito magisteriale, quindi, è decisiva

anche in campo morale. L'applicazione di questo assioma alla « Familiaris consortio » è stata realizzata da *Mons. Brunero Gherardini,* Vicesegretario della Pontificia Accademia Teologica Romana e Professore nella Pontificia Università Lateranense (pp. 446-457). Egli indica, con la solita maestria, il valore dogmatico degli insegnamenti di S.S. Giovanni Paolo II nel presente documento. Con osservazioni acute, rintraccia il modo di utilizzare gli enunciati anteriori del Magistero nella « Familiaris consortio » e sottolinea le novità magisteriali, che stanno, però, in stretta continuità con la dottrina antecedente. L'intento magisteriale dell'esortazione, rilevata con finezza da Mons. Gherardini, tende chiaramente all'insistenza sul valore precettivo-orientativo di tutti i contenuti proposti da essa.

Alla fine di questa sezione, *Rudolf Michael Schmitz* abbozza in uno studio breve le parallele tra una certa visione odierna della moralità e l'opinione del modernista francese Edouard Le Roy (pp. 458-469), che a causa del suo concetto di verità nel divenire vitale, già a cavallo di questo secolo, non riuscì più a determinare delle norme morali oggettive e valide per sempre.

La pubblicazione d'un discorso di *Mons. Antonio Piolanti,* pronunciato il 21 maggio 1982 come introduzione al solenne atto accademico della consegna dei diplomi ai nuovi soci della Pontificia Accademia Teologica Romana, costituisce la conclusione di tutto il fascicolo. Con chiaroveggenza esemplare, il Prelato Segretario dell'Accademia denuncia il capovolgimento antropocentrico avvenuto in vasti settori della Chiesa. La solita fedeltà dell'autore al Magistero papale viene di nuovo confermata dalla sua descrizione sistematica delle direttive di S.S. Giovanni Paolo II per la rinascita e un sano metodo della teologia. Vale la pena di riportare qui alcune parole di Mons. Piolanti, che possono servire anche come emblema di tutto questo fascicolo di « DIVINITAS »: « Siate forti, *fortes in fide,* memori di quanto giustamente rilevava fin dai suoi tempi Kierkegaard: la mancanza di fortezza a tutti i livelli "ha abolito il cristianesimo nella cristianità". Siate fedeli alla verità, a tutta la verità, soprattutto a quella rivelata, perché come ha splendidamente affermato Giovanni Paolo II: "La verità dà il coraggio delle grandi decisioni, delle eroiche scelte e delle dedizioni definitive" » (p. 476).

Con questo fascicolo speciale di « DIVINITAS » in onore dell'esortazione apostolica « Familiaris consortio » è stata messa in luce l'attualità di questa continuazione coerente del Concilio

Vaticano II. A chi vuol informarsi oggettivamente della portata enorme del recente documento pontificio, è stato procurato uno strumento di lavoro di raro acume e di vivo senso ecclesiale. Scientificità e preoccupazione pastorale si sono unite per formare un volume utile a tutti coloro, che intendono con sincerità basarsi sugli insegnamenti inalterati della Chiesa.

Quest'opera veramente verifica ciò che ha chiesto S.S. Giovanni Paolo II nella « Familiaris consortio »: « Rationes inter theologos, quaestionum familiarium peritos et Magisterium sine ambagibus intercedentes haud paulum conferunt ad rectam fidem intelligendam et ad fovendum — intra ipsius fines — legitimum pluralismum, qui dicitur ». (FC 73).

RUDOLF MICHAEL SCHMITZ

GEORGES M.-M. COTTIER, « *L'ateismo del giovane Marx* », trad. Luigi Frattini, Vita e Pensiero, Milano, 1981, pp. 504, L. 16.000.

Secondo il padre Georges M.-M. Cottier, domenicano dal 1945, direttore, dopo la morte del card. svizzero Journet, della celebre rivista teologica « Nova et Vetera », il marxismo significa tanto una scuola filosofica quanto un'ideologia, intesa quest'ultima come un insieme di idee, sentimenti, riflessi e comportamenti, che vengono imposti collettivamente e in modo perentorio, spesso al di là di ogni motivazione razionale. Soprattutto il marxismo non è quel « sistema » originale e moderno, che i suoi sostenitori gli rivendicano, magari senza conoscerlo profondamente. Infatti, le indagini sul giovane Marx sono state poche, spesso condotte su « materiali » frammentari o parziali.

Il padre Cottier ha, invece, scandagliato in maniera esauriente, nel suo *L'ateismo del giovane Marx*, la prima fase del pensiero marxiano, che secondo lui è indizio illuminante per gli svolgimenti successivi, avvalendosi di « lettere, di una tesi di dottorato e di quaderni di appunti che accompagnavano la compilazione della stessa, di articoli... e infine di manoscritti abbastanza copiosi relativi a opere rimaste allo stato di abbozzi. Il tutto rivela una costante preoccupazione filosofica ». La sua analisi giunge fino al 1844, lasciando fuori intenzionalmente le opere maggiori di Marx, prima fra tutte *Il capitale*. Egli ha considerato anzitutto gli articoli pubblicati nel 1844 negli « Annales Franco-Allemandes » e poi i manoscritti economico-filosofici.

Il domenicano francese ha voluto particolarmente individuare la struttura dell'*ateismo* del giovane Marx, giungendo ad alcune conclusioni che ci paiono definitive. Tuttavia, la sua indagine non è mai turbata dal manicheismo o peggio ancora dalla pregiudiziale detrazione dell'oppositore. Padre Cottier conduce una critica serrata, ma limpida; concreta e priva di qualsiasi animosità. Anzi, riconoscendo valore a certe intuizioni del primo pensiero marxiano e alle qualità filosofiche di Marx, men-

tre « né Lenin, né tantomeno Stalin, sono dei veri filosofi ». In ogni caso, « il pensiero marxiano si costruisce nel contesto di una critica di Hegel ». Critica come chiarificazione, con la quale Marx vuole anche intentare un processo al « nume » che lo seduce e lo urta. Per rovesciare o infrangere le « certezze » acquisite da Hegel. « Ma su diversi punti Marx resta un hegeliano e la sua critica è meno radicale di quanto non sia quella del suo contemporaneo Kierkegaard. La filosofia marxiana va studiata come una fase dell'hegelismo ».

L'ateismo del giovane Marx è prometeico: « L'uomo è il dio dell'uomo », « la coscienza umana è la divinità suprema ». Esso è caratterizzato dall'idea di *Gegenwärtigkeit* o presenzialità che è un'eredità il risultato massimo ottenuto implicito alla filosofia di Hegel. Le due caratteristiche fondamentali della « presenzialità » sono date: dall'assoluto che si realizza quaggiù e immediatamente, e dalla *prassi* che si impadronisce dell'« essere Dio » dell'uomo con le sue sole energie. Viene così riconsiderata ampiamente la concezione della *superumanità* dell'uomo-Prometeo, lottatore, padrone del proprio destino che è di precisa derivazione romantica. Certamente, nel « romanticismo », la prassi dell'eroe non è quella del *lavoro* marxiano. Ma entrambe queste visioni hanno una radicalità *ex nihilo*, sostitutiva dell'opera creatrice di Dio. « L'uomo — avverte Cottier — è autocreatore, *causa sui* ». « Nella prassi e grazie alla prassi l'uomo si afferma liberamente. La felicità è un frutto della prassi. E il contenuto di questa felicità presuppone l'ateismo ».

L'ateismo del giovane Marx non è, quindi, ritorsione emotiva contro le immagini tempestose del Dio-Padrone della metafisica nominalistica di matrice luterana, o distruzione di « quel falso dio che Maritain ha chiamato "il Giove di questo mondo, il Dio degli idolatri, dei potenti e dei ricchi" ». Non si tratta insomma di un ateismo sociologico, e perciò transeunte, come opposizione dialettica a un'immagine di regime pseudo-cristiano quale poteva essere il regno di Prussia, o contestazione di un cristianesimo compromesso con l'ingiustizia. « Marx è ateo già prima di incontrare gli scandali dell'iniquità ». Si tratta di una conclusione senza dubbio fondamentale, cui il padre domenicano giunge per vie diverse da quelle, ad esempio, di un Calvez, di un Maritain, di un Del Noce. L'ateismo di Marx non è un « accidente », deciso dalla storia, per far meglio trionfare, o purificare, la trascendenza cristiana, come vorrebbero molti cattolici, comunisti o semplicemente progressisti. Siamo invece davanti a un dato costitutivo del marxismo: « La prassi, che dapprima sembrava voler rispondere alle ambizioni del "sapere

assoluto", in definitiva le attenua. L'ateismo di natura romantica parte dalla volontà di essere Dio, l'ateismo del secolo XVIII rifiuta Dio perché gli basta la terra. Il pensiero di Marx oscilla tra questi due poli. Quanto al marxismo successivo, ci sembra che esso segni un netto ritorno al secolo dell'illuminismo ».

Marx reagisce alle « astrazioni » hegeliane, ponendo l'accento sulla concezione materialistica dell'uomo e del mondo. Tronca ogni rapporto dello Spirito con la Storia. Ma la storia, nonostante sia stata separata da Dio, resta stranamente inalterata in Marx: « Perché la Storia hegeliana ha un senso nella misura in cui è l'incarnazione o la rivelazione dello Spirito. Marx che rifiuta lo Spirito non cessa di credere al significato della Storia ». E in questo senso non si accorge di essere addirittura influenzato da un'ecclesiologia teologica, pur deviante. Non si accorge cioè che non può esistere lo « schema » provvidenziale della perdita e della riappropriazione della storia, senza l'espandersi dell'azione di Dio attraverso la Grazia. Quindi, per neutralizzare i fermenti « religiosi » che sono contenuti nella sua concezione della Storia, Marx scivola sempre più verso una strumentazione materialistica della conoscenza, illudendosi che non ci possa essere « altro essere "reale" fuori dell'essere sensibile e materiale ». Il materialismo storico — sostiene acutamente padre Cottier —, pur accreditandosi come « metodo scientifico », diventa successivamente sempre più un'idea che può essere solo oggetto di fede. E anche « l'idea della razionalità del reale » è una suggestione, o per meglio dire una chimera, che è stata schernita dalla filosofia e dalla grande narrativa mitteleuropea di questo secolo.

La rivoluzione, attraverso la quale il filosofo di Treviri vorrebbe la trasformazione dell'uomo e del mondo in una realtà in fondo perfetta, inconsapevolmente « celeste », non è altro che una forma di impazienza e di non realismo rispetto al presente concepito come « creazione » totalmente perversa. Un'impazienza mitica ormai che non conosce le *strutture trascendenti* della realtà. essendo l'ateismo un cancro originario del marxismo, il quale resta così incapace di un autentico sviluppo dell'uomo e di un vero cambiamento del presente storico; anzi tutto viene peggiorato come dimostra il marxismo reale. « L'attesa di una *parusia* gloriosa dell'Uomo divinizzato che farà seguito alla "morte di Dio" è un tema frequente dell'ateismo contemporaneo ». Singolarmente il mito della rivoluzione tende ad applicare la tremenda purificazione, predetta dall'Apocalisse, alla storia temporale del presente, al suo immediato domani. Confondendo le contraddizioni del capitalismo con il male assolu-

to, radicato nella storia, secondo la visione cristiana, fin dal peccato originale dei progenitori.

L'ateismo, con la sua ostinata affermazione di un mondo dominato dall'uomo che non ha nulla al di sopra di sé, con quella sua intramontabile rivendicazione di un'immanenza senza orizzonti, è la causa della tragedia del marxismo tanto filosofico che politico. Si leggano queste lucidissime parole di padre Cottier, che sono soltanto un esempio di un libro meditato e pacato, ma anche forte, al quale si attaglia perfettamente, una volta tanto, l'aggettivo *capitale:* « La seduzione esercitata dall'idea di rivoluzione è quella di un miraggio: sembra che l'impazienza sia il solo modo di non compromettersi con l'iniquità. Ma essere realisti e pazienti non vuol dire avere una meno rigorosa e meno pura esigenza di giustizia. Si tratta di combattere il male efficacemente, cioè nelle condizioni in cui effettivamente si presenta; l'autentico odio del male presuppone l'amore dell'essere, e non esige né la fede nella corruzione radicale del presente né l'amore di un'utopia. L'impaziente è ferito dal male ma si rifiuta di considerare dove esso si trovi, la sua reazione procede da una specie di spontaneità biologica e cieca. Può capitare che essa ubbidisca al fascino nichilista del caos ». La rivoluzione, qualsiasi essa sia, proprio perché è priva della Speranza, finisce, in breve tempo, per sfociare nella totale auto-distruzione, corrompendosi in gigantesco cadavere, nonostante le buone intenzioni.

FERRUCCIO MAZZARIOL

FRANCESCO MALGERI, « *La Chiesa italiana e la guerra (1940-45)* », Nuova Universale Studium, Roma, 1980, pp. 215, L. 8.000.

L'atteggiamento del mondo cattolico italiano, e della gerarchia ecclesiastica nei confronti della seconda guerra mondiale, non era stato fino a ieri oggetto di alcun tipo di indagine storica, a differenza invece degli autorevoli interventi che avevano esplorato i rapporti intercorrenti tra Chiesa italiana e primo conflitto mondiale. Tra i quali ricordiamo almeno il convegno di Spoleto del 1962 sul tema *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, i cui atti sono stati ripubblicati nel 1977 dall'Editrice Cinque Lune di Roma, e il ragguardevole saggio di Alberto Monticone, *Gli italiani in uniforme*, Laterza, Bari 1972. A colmare parzialmente questo vuoto ci ha pensato adesso Francesco Malgeri, un giovane storico marchigiano che insegna all'Università di Roma, il quale ha pubblicato una suggestiva e documentata « ipotesi di lavoro » dal titolo *La Chiesa italiana e la guerra (1940-45)*.

Il tormentato e più che altro apparente consenso (meglio sarebbe parlare di convivenza diffidente e impervia) della Chiesa italiana verso il regime, già incrinatosi nel 1938 con la seconda crisi dell'Azione cattolica e con l'emanazione delle leggi razziali anti-ebraiche, venne meno si può dire completamente dinanzi al problema della guerra. Al massimo, il cattolicesimo consentiva la tesi che la guerra veniva « permessa da Dio » come castigo biblico, seguendo un filone ben solido della tradizione teologica; oppure la tollerava in nome dell'obbedienza all'autorità costituita. Il fascismo, invece, vedeva in essa l'occasione più autentica per forgiare « l'uomo nuovo », il vertice insomma di quella rivoluzione culturale, che come ha scritto recentemente Renzo De Felice in *Mussolini il duce*, II, Einaudi, Torino 1981, inizia a dispiegarsi dopo la conquista d'Etiopia, nel 1936, allo scopo di fascistizzare completamente la società civile italiana, tentativo che fortunatamente mancherà i suoi obiettivi totalizzanti, anche ma non soltanto, per il precipitare della catastrofe bellica.

Tra il 1940 e il 1945, il cattolicesimo invita alla preghiera, al perdono, a non odiare il « nemico »; la mitezza dell'amore evangelico si accompagna strettamente alla devozione popolare, alle processioni tradizionali. Il paese dimostra chiaramente — afferma Malgeri — di avere un volto « ruralista », ma non co-

me voleva Mussolini nel senso del pionierismo, e della colonizzazione romana antica. Ruralista, al contrario, nel senso che l'Italia è ancora una nazione sociologicamente cattolica, che nel pericolo collettivo come nei secoli trascorsi si rivolge fervidamente a Dio attraverso i comportamenti dell'avita pietà popolare. E non mancano neppure atteggiamenti devozionali, in qualche modo influenzati da mentalità emotiva e perfino magica o superstiziosa. L'Italia piange e spera con la voce della Chiesa per i suoi figli impegnati nel conflitto; riempie le chiese; affolla ogni tipo di manifestazione religiosa. E' ancora il paese del *non-expedit*, che si raccoglie intorno alle parrocchie e ai campanili, spinto dalla disperazione e dalla fede, e che darà, in qualche modo, origine alla dissoluzione patetica dell' esercito l'otto settembre 1943. Anzi l'otto settembre non è stato che il punto culminante di tutto un processo pacifico e religioso che per anni ha attraversato fin nelle viscere il paese. La laicizzazione — come si vede — è ancora ben lontana.

Il tentativo mussoliniano di introdurre nel corpo della nazione lo « spirito guerriero », di plasmare una sensibilità « imperiale e romana » rovina clamorosamente dinanzi alla concezione dei cattolici che considerano la guerra una sciagura o una punizione. Aldo Moro, in *Azione fucina* (*Richiamo alla preghiera*, 5 maggio 1940), sintetizza assai bene lo stato d'animo dei cattolici militanti nei confronti del conflitto: « Un mondo di uomini (quello cattolico) che non evitano la lotta per non poterla fare o perché la lotta costa troppi sacrifici di comodità individuale, ma perché la lotta è una tristissima cosa che rompe la divina unità dell'amore ».

Malgeri, con notevole capacità stilistica, con incisività e scorrevolezza, rende conto di questo stato d'animo della maggioranza del paese reale, che rifiuta le ideologie della potenza e del dominio, l'idolatria della violenza, l'esaltazione dell'odio. Lo fa, documentandosi accuratamente sulle « carte di pubblica sicurezza e della censura di guerra, conservate presso l'Archivio centrale dello Stato ». Lo storico non può affidarsi allo spoglio dei periodici diocesani, ai quotidiani cattolici, alle stesse lettere pastorali dei vescovi, in quanto fatti oggetto da parte del fascismo di una vigilanza censoria « attenta e pignola, che si traduceva nella repressione di ogni atto o gesto (dalle prediche dei sacerdoti alle lettere inviate ai soldati al fronte e viceversa, ai testi delle preghiere, ai canti e ai comportamenti assunti durante le cerimonie religiose e le processioni) che risultassero, per qualche aspetto, non allineati alle direttive e alle parole d'ordine del regime». Si sequestrano abbondantemente perfino

i *santini,* che invocano esplicitamente la pace e la fine della guerra.

Il merito di Malgeri, in questo libro, è poi quello di cogliere la realtà e lo stato d'animo della Chiesa italiana, non solo verso il fascismo, come se — commenta l'autore — « la storia della Chiesa di questi anni si risolva e si concretizzi unicamente nei rapporti con il fascismo »; ma nel suo proprio ambito, all'interno cioè della sua autonomia di vita ecclesiale e della sua originale condizione di fede: « L'aspetto religioso, le sue pratiche e i suoi riti, i suoi valori e le sue prospettive presentano una loro valenza specifica che si innesta in una più ampia dimensione sociale, divenendone parte integrante ». Ci pare questa una metodologia interessante, che non tende a farsi ossessionare dal fascismo, demonizzandolo. Infatti la demonizzazione del fascismo finisce per dilatare e ingigantire questo fenomeno, per dargli uno spazio-moloch, un luogo abnorme, non storicamente fondato, in quanto la vita, nonostante tutto, era anche durante il fascismo ben più ampia delle sue possibilità totalitarie.

Sicché Malgeri non cerca di stabilire per la Chiesa italiana, tra 1940-45, patenti e gradi di filo-fascismo, afascismo o antifascismo. La studia nella sua realtà; negli infiniti vincoli che la legano più o meno saldamente a tutte le classi della società italiana. Ne accoglie l'assillo per le sorti complessive del nostro popolo, ne registra le caute ma ben radicate reazioni di fronte al conflitto, considerato non tanto da un punto di vista delle motivazioni politiche, ma « per i guasti morali e materiali che provocava nelle famiglie, per l'odio che suscitava tra i popoli, per le distruzioni e le rovine, per il dolore e i lutti che accompagnavano il suo passaggio ». E' un saggio, quello del Malgeri, che analizza la società ecclesiale italiana dal di dentro, senza alcuna idea prestabilita, affondando invece nella sua tenerezza esistenziale, scandagliando i suoi umori, le sue speranze, le sue paure. In tal modo, ne viene un quadro umanissimo e vero del cattolicesimo italiano, non viziato da astrattismi, settarismo o preclusioni ideologiche. La Chiesa finisce per crocifiggersi, confortando e sperando solo nel Signore, insieme alla società in cui è radicata e vive.

La Chiesa italiana soffre insomma nella sua carne le pene dei propri figli, assumendole senza clamorose contestazioni al fascismo, come è secondo la sua sapienziale misura e tradizione. Le vive come una madre, non come un organismo politico. Anzi le motivazioni politiche di questo « intervento » della Chiesa nella società italiana sono state individuate dopo, con il senno di poi, da tanta ideologia partitica non serena. Perciò

Malgeri respinge la semplificazione corrente che vorrebbe scorgere nell'operato della Chiesa italiana, tra il 1940-45, una sorta di gestione morbida e conservatrice, per assicurarsi il potere, nel trapasso dal regime alla democrazia. E dimostra che la Chiesa non ha un suo progetto politico specifico: gli stessi messaggi natalizi di Pio XII del 1942 e 1943, che parlano una lingua altissima, umana, proveniente dalle radici evangeliche della tradizione cristiana, non tracciano un'ideale utopia cattolica nell'ambito del sistema della libertà, anche se offrono punti di appoggio e ispirazione riguardo all'organizzazione sociale e politica. Le intenzioni sono, dunque, più pastorali e teologiche che di potere.

La Chiesa italiana e la guerra (1940-45) è, in definitiva, un bel libro rigoroso, ma anche piano e limpido, che speriamo apra una stagione di studi su questo delicato e complesso periodo. Esso si divide in tre parti. « Nella prima parte si affronta la posizione del clero, individuando le costanti che emergono con significativa evidenza: la freddezza e alcune forme di dissenso in occasione dell'intervento italiano... la polemica diffusissima contro la propaganda tesa a creare sentimenti di odio verso il nemico... il maturare di un atteggiamento di sfiducia verso il regime che nasceva prevalentemente da motivazioni di carattere religioso ».

La seconda parte si configura come uno spaccato, quasi affettuoso, all'interno del mondo cattolico italiano, rintracciandone atteggiamenti e stati d'animo « di profonda refrattarietà del clero e dei cattolici ai miti e alle prospettive della guerra fascista ». L'Italia naturalmente cattolica viene allo scoperto fervidamente e ingenuamente, rivolgendosi ai Santi, alla Madonna, a Dio, che solo « può far cessare » il cataclisma della guerra, « non gli uomini, i potenti, che appaiono estranei e lontani. Si invoca la pace come nei secoli passati si invocava la fine di una pestilenza o di una carestia ». La terza parte del volume tratteggia, sia pure a grandi linee, « il giudizio sulla guerra che dal 1939 al 1945 venne maturando in seno alla Chiesa, soprattutto alla luce delle prese di posizione e degli atteggiamenti assunti dal Pontefice e dall'episcopato italiano ». Particolare rilievo assume la ferma e motivata *Notificazione* del maggio 1944 della Conferenza episcopale triveneta, che si apre con la firma del card. Piazza, allora Patriarca di Venezia, e che porta le firme di quasi tutti i presuli delle Venezie. Si tratta di un documento che condanna le deportazioni, le persecuzioni e la tortura. Nazisti e fascisti ne impedirono la pubblicazione.

FERRUCCIO MAZZARIOL

Recensioni di:

Giuseppe Cagnetta
Giancarlo Ceriotti
Aldo Ceresa-Gastaldo

LIBRI

LIBRI - Recensioni

HENRI-IRÉNÉE MARROU - « TEOLOGIA DELLA STORIA » - Jaca Book, Milano, 1979², pp. 161, Lire 5.000.

« Gli uomini della mia età, nati alla vita dello spirito ed alla coscienza di sé l'indomani delle grandi stragi del 1914-1918, non hanno cessato di essere perseguitati fino all'angoscia dall'interrogativo posto dalla storia che bisognava vivere, il senso della storia nella sua globalità » (Teologia della storia, p. 19). Interrogarsi e tramandare, ad una certa età, quelli che sono stati i convincimenti portanti di una vita, risponde a un genuino bisogno e costituisce per il lettore, quando l'operazione riesca, un dono meraviglioso. Marrou è uno storico credente, e il suo sforzo consiste nell'indagare se per un cristiano « la fede che professa in funzione della rivelazione che gli è stata data non gli apporti qualche chiarore da proiettare sul tema in questione » (p. 21). Il titolo del libro è tutto qui: voler tentare di abbozzare questa teologia cristiana della storia o piuttosto aiutare il lettore a riscoprirla. In questa direzione infatti ci sospingono una nuova solidarietà e una nuova problematicità della storia. Sta tramontando l'epoca dell'individualismo religioso, quando per « insistere troppo sul problema della salvezza personale, si era necessariamente condotti ad annullare quello della storia » (p. 23), e ritorna invece la consapevolezza che la condizione umana è quella di una esistenza collettiva: « con tutte le fibre del suo essere l'uomo è congiunto alla comunità storica in cui è inserito, alla città che lo fa vivere, alla civiltà che dà alla sua vita personale i suoi alimenti e la sua forma » (p. 24). E nello stesso tempo, l'esperienza contemporanea delle grandi catastrofi porta l'uomo a riscoprire « di essere inserito in un movimento di dimensioni e di portata gigantesche. Allora non può più evitare di porsi la domanda: la storia ha un senso? » (p. 26). Questa domanda è qui affrontata nella luce della fede. E in verità il problema del tempo è intimamente connesso con lo stesso fenomeno religioso. La ragione stessa della vita religiosa è una presa di posizione in confronto del tempo umano, ossia della Storia, che viene giustificata in funzione di un paradigma di Eternità, ossia metastorico. Nella relazione con tale paradigma, la Storia, come Tempo umano, può essere totalmente negata, in una svalutazione integrale che la respinge co-

me non-eternità (e, quindi, profanità e non-sacralità), ovvero può essere considerata come pienamente valida e positiva ma solo in funzione della predeterminazione divina, della provvidenza che la guida o della finale catarsi secondo un piano salvifico, o, infine, può essere qualificata come una commistione di Eterno e di Temporale, di essenziale e di non essenziale, di significante secondo la santificazione del Tempo e di insignificante. Se questo è vero di ogni religione, lo è in maniera assoluta del cristianesimo. L'idea di storia universale dell'umanità si fa avanti solo col pensiero cristiano attraverso l'integrazione — nella cornice del racconto biblico — anche della storia greca e romana.

Benedetto Croce l'ha espresso con esattezza: « ... col cristianesimo la storia diviene storia della verità, esce insieme dal fortuito e dal caso, a cui l'avevano assai di sovente abbandonata gli antichi, e riconosce la sua propria legge, che non è più una legge naturale, un cieco fato o magari l'influsso degli astri (sant'Agostino confuta codeste dottrine dei pagani), ma razionalità, intelligenza, *provvidenza*... La Provvidenza guida e dispone il corso degli avvenimenti drizzandoli a un fine, e permette i mali come punizioni e strumenti educativi, e determina le grandezze e le catastrofi degl'imperi per preparare il regno di Dio. E questo vuol dire che, per la prima volta, è rotta davvero l'idea del *circolo*, del ritorno perpetuo delle cose umane al loro punto d'inizio (Sant'Agostino combatte anche il *circuitus*); e che per la prima volta la storia è intesa come *progresso:* progresso che gli storici antichi non riuscivano a scorgere se non in rari baleni, epperò cadevano nel pessimismo sconsolato, laddove il pessimismo cristiano è irraggiato di speranza... ». Fu in ambito cristiano che nacque la storia intesa come *storia universale*, non più « nel senso di Polibio che narri i fatti di quegli Stati che entrino in relazione tra loro, ma nel senso più profondo di una storia dell'universale, dell'universale per eccellenza, che è la Storia nel suo travaglio con Dio e verso Dio » (id.).

La Storia diventa quindi in ambito cristiano una « Historia spiritualis ». Sant'Agostino è il principale tramite nell'elaborazione e trasmissione della categoria della *Historia spiritualis*. Nei 22 Libri del « De civitate Dei », Agostino sviluppa una teologia della storia: due città, generate rispettivamente dall'amore dell'uomo verso se stesso (la *civitas terrena*) e dall'amore verso Dio (la *civitas Dei*), si contendono il dominio della terra, ed entrambe aspirano alla pace. La città terrena mira a una pace che coincide con il benessere temporale, mentre la città celeste aspira a una pace eterna, quella che si raggiunge dopo la morte con il pieno possesso di Dio nella visione beatifica. Nello svolgimento della storia i contorni delle due città non sono però nettamente distinguibili: la Chiesa non coincide con la città di Dio, poiché all'interno della chiesa convivono buoni e cattivi, così come la città terrena non si identifica con alcuna entità politica determinata. La separazione netta fra le due città avviene nella vita ultraterrena, per essere definitivamente sancita nel giudizio universale. Tale potente concezione era stata affidata ai secoli futuri, e fu soprattutto il medio evo cristiano che ne restò affascinato vitalmente. Il Medio evo fu in realtà il cantiere della « Civitas christiana », e tale idea fu talmente propulsiva che lo portò a identificare, o poco meno, « la costruzione della città cristiana, e più precisamente all'interno di essa lo sviluppo della società spirituale che è la Chiesa visibile, con l'edificazione ed il progresso, normalmente invisibili in misura ampia, della Città di Dio » (Marrou, p. 31).

Tale grande concezione della Storia fu polverizzata sotto il peso della critica rinascimentale prima e illuministica poi. Ma se gli occidentali moderni concepiscono la storia dell'umanità come un lento continuo progresso, e come qualcosa dotato di senso e direzione, « questa duplice nozione di continuità e di progresso nelle loro mani non è altro che il residuo di un processo di secolarizzazione della teologia giudaico-cristiana della storia in-

trodotta nel mondo mediterraneo dal Libro di Daniele, ed elaborata lentamente dal pensiero patristico dei primi secoli fino al suo punto culminante ed alla sua magnifica orchestrazione nei ventidue libri del *"De Civitate Dei"* » (Marrou, p. 29).

Se si è superata invero la teoria esistenziale che con la sua « filosofia lirica dell'assurdo » marciava verso una « squalifica radicale della storia », le grandi concezioni borghesi (Hegel) e socialiste (Marx) della storia non sono che una riscrittura secolare della grande teologia cristiana della storia, come ha ben visto Löwith nel suo « Significato e fine della Storia » (1949).

Ecco perché Marrou parla di « riscoprire », per il cristiano, la visione teologica della storia. Si tratta di ritornare a considerare di nuovo la storia come il cammino dell'uomo sotto il cielo stellato di Dio. « L'uomo non si trova sulla terra solo per passare dall'età della pietra levigata a quella della bomba atomica; egli è fatto per cercare come a tastoni e trovare Dio » (p. 33). E ancora: « L'uomo non è sulla terra soltanto per edificare degli imperi o delle civiltà, ma per raggiungere Cristo, essere incorporato a lui, essere salvato, santificato e deificato per lui ed in lui » (p. 33-4). Alla domanda che ci facevamo: la storia ha un senso?, bisogna quindi rispondere: « Sì, la storia ha un senso, un valore, una portata, essa è la storia della salvezza, *Heilsgeschichte* » (p. 34). Il tempo è stato scelto da Dio come vettore di salvezza, come modo di realizzare la sua « *oikonomia* ». Come Agostino nel *De civitate Dei* aveva ripartito il tempo in tre grandi epoche (senza la legge, sotto la legge, sotto la grazia), così Marrou individua nel tempo « un grande trittico » — com'egli lo chiama — (p. 34). Al centro, l'Incarnazione. Sul pannello di sinistra si spiegano i secoli prima di Cristo. Sul pannello di destra si svolge il tempo della Chiesa. Ma, di quest'ultimo pannello, « tutta una parte della tela resta per così dire in bianco... il tempo della Chiesa è in corso, la storia non è terminata: ed ora a noi, al nostro sforzo, alla nostra azione appartiene ormai il compito di contribuire a scriverla, di lavorare da parte nostra al suo compimento » (p. 38). Il giovane Hegel già aveva scritto: « Venga il tuo regno! Ma non restino le nostre mani neghittosamente conserte in grembo ».

Infatti incombe a noi il dovere di affrettare la parusia del Giorno del Signore, e « la durata della nostra storia è quella del tempo necessario al reclutamento del popolo dei santi ed all'edificazione della Città di Dio » (p. 40); o, con altra immagine, il dovere di sfruttare il tempo « per permettere la completa crescita del Corpo mistico di Cristo » (p. 43).

Il tempo che stiamo vivendo è il tempo del « già e del non ancora ». Se ne volessimo delineare le caratteristiche, dovremmo ancora una volta riferirci a Sant'Agostino e parlare di 1) un indissolubile intreccio delle due città. Le due città in questo mondo sono intricate tra loro (come i gambi di vimini di un paniere) e profondamente confuse (come in una emulsione chimica) finché il giudizio finale non le separi: « perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae ». Dovremmo parlare 2) di una radicale ambivalenza della storia. La storia si presenta alla riflessione del filosofo o del teologo che cerca di renderne ragione, come Giano della mitologia romana, con un duplice volto, l'uno sinistro, l'altro ridente; rivolti l'uno verso il Bene, l'apertura dell'essere, l'altro verso il Male, la dissoluzione, la distruzione, il non-essere, *historia anceps, bifrons*. Il trionfo assicurato del Bene non sarà mai percettibile all'osservazione empirica. Dovremmo per sempre ricordare che 3) la Storia mantiene il suo riserbo e il suo mistero, nel senso sacramentale del termine: una partecipazione alla conoscenza divina, ma secondo il modo della fede, cosa che si oppone alla chiara visione. Noi non conosciamo i segreti del cammino della Storia verso il suo punto omega. Dovremmo ricordare 4) che « in ultima analisi il mistero della storia implica il mistero della nostra libertà ed è tutt'uno con essa » (p. 73). Dovremmo

infine ricordare 5) che, se la storia è indissolubilmente legata a Dio e partecipa perciò alla qualità escatologica, tale escatologia qui è solo iniziata. Discrezione nei giudizi e partecipazione con la nostra vita ci debbono distinguere. La contemporanea appartenenza alla città degli uomini e alla città di Dio non è dualismo, bensì responsabilità. Di qui Marrou deduce quelle che devono essere « le note del tempo presente » (p. 85). Il dovere dei cristiani come minoranza (p. 94) di utilizzare il tempo della Chiesa come tempo di evangelizzazione (p. 86), di essere il lievito, « la stirpe sacerdotale, incaricata di pregare, di assicurare il culto: insomma di santificare il popolo degli uomini nel suo errare attraverso la temporalità » (p. 91), di essere il sale liturgico della terra, ciò che rende grato a Dio l'oblazione della fatica storica delle generazioni di uomini.

Lo storico giunto così a riassumere i suoi convincimenti ritorna alla sobrietà e alla moderazione. « Ogni grande civiltà è al tempo stesso un tentativo di realizzare *hic et nunc* sulla terra e nella storia temporale un'immagine, un saggio, un inizio della città di Dio, ed una tentazione a cui l'uomo soccombe sempre, nel tentativo di identificare il tipo e l'antitipo, la città terrena e la città di Dio, come se il destino dell'uomo potesse compiersi su questa terra caduca, come se la sua storia trovasse il proprio compimento e significato all'interno della temporalità » (p. 152). E in questa conclusione Marrou coincide con quanto Rahner affermava in un celebre saggio, « Storia del mondo, storia della salvezza ». « La storia della salvezza considera la storia del mondo come antagonistica e avvolta in un velo. Siccome la salvezza non è il frutto immanente della storia profana, il cristianesimo è decisamente scettico di fronte alla storia profana. Esso immette l'uomo nella sua missione in mezzo al mondo, proprio perché costui deve conquistare la sua salvezza lavorando nell'intrico fittissimo e ambiguo di questo impegno terreno e vivendo di fede. Tuttavia, per il cristianesimo, questo compito concernente il mondo è destinato a restare sempre incompleto e in ultima analisi a fallire continuamente. E ciò, perché nei confronti del singolo uomo, presenta sempre un limite assoluto e invalicabile, la morte... Tutto ciò, però, non significa affatto che il cristiano possa integralmente sottrarsi alla storia. L'eterno, egli lo può trovare soltanto nel temporale... Dal punto di vista cristiano, la storia del mondo è depotenziata, perché la salvezza si può realizzare anche in mezzo a tutti i suoi aspetti e sforzi vanamente contrastanti; ma al contempo è rivalutata, perché in essa si può raggiungere davvero la salvezza senza più confini, quella salvezza eterna e imperitura che è Dio stesso ».

Il libro di Marrou non è certamente né un testo di un filosofo né un testo di un teologo sistematico; è piuttosto la meditazione di uno storico sul senso della storia. Egli ha ben presente tutta la problematica sviluppatasi intorno a questo tema negli anni del Concilio Vaticano II, ma il suo dialogo con filosofi e teologi è solo accennato ed allusivo (p. 30, 34, 80). I fatti storici vengono introdotti nel suo disegno di teologia della storia con rapide pennellate, a suffragio dei suoi convincimenti di fondo (p. 71, etc.). Né ci si può liberare, nella lettura del testo, da una sensazione di rapsodico e frammentario, fino al sospetto di ripetitività e stanchezza.

Il libro è cosparso di buone riflessioni, ma esse sono per così dire staccate e prive dell'accrescimento armonico che deriva dall'essere collocate in un contesto unitario. I suggerimenti pratici che qua e là vengono dispensati ci sembrano esteriori e vaghi. Il grande disegno storico ci sembra dipinto con precisione, ma senza sentimento e senza cuore, così che alla lettura non ne siamo presi. E tuttavia non ci sentiremmo di sconsigliarne la lettura, se non altro perché, sviluppando la nostra ricerca, ci possiamo imbattere in qualcosa di meglio.

G. C.

H. U. VON BALTHASAR - « IL FILO DI ARIANNA ATTRAVERSO LA MIA OPERA » - Jaca Book, 1980, pp. 156, Lire 3.500.

H. U. VON BALTHASAR - « LA VERITA' E' SINFONICA - ASPETTI DEL PLURALISMO CRISTIANO » - Jaca Book, 1979², pp. 189, Lire 3.500.

Ne « Il filo di Arianna attraverso la mia opera », Hans Urs von Balthasar, « l'uomo più dotto del mondo » (de Lubac), ci presenta il filo conduttore per attraversare la sua opera. Le scarne 60 pagine di testo, con ricca sobrietà, ci introducono nella immensa produzione di quest'uomo, prodigiosa per le forze di una singola mente. Contiamo, nella Bibliografia, 62 numeri di Opere, 287 di Articoli, 67 di Contributi ad opere collettive, 71 di Traduzioni, 12 di Pubblicazioni di brani scelti, 96 di Introduzioni e Note conclusive, 40 di Recensioni, 13 di Edizioni di raccolte. Il tutto nell'arco produttivo di oltre 50 anni (1925-1977).

L'opera di Balthasar si articola intorno a tre grandi temi: il dialogo della teologia con le vive correnti del pensiero, la centralità del Cristo, la preoccupazione di non perdere mai l'identità cattolica.

Così egli ricorda l'appassionante lavoro di giovane teologo, assieme a Fessard, Daniélou, Bouillard e altri, stretti intorno al loro maestro Henry de Lubac, a Lione: « Si trattava di demolire gli artificiosi muri di angoscia che la chiesa aveva alzato intorno a sé contro il mondo, di liberare la chiesa verso se stessa, riscoprendo e riassumendo la sua propria missione in ordine a tutto il mondo intero e indiviso » (p. 6). Ma nessuna autentica apertura è possibile senza una severa « riflessione sull'essenza distintiva del cristianesimo » (p. 9). « L'autentica cattolicità è così urgente per il cattolico che egli deve acquistarla prima di potersi permettere di dialogare con altre confessioni o visioni del mondo » (p. 56). E l'autentica cattolicità è la centralità di Cristo: « Cristo colui che sta al centro del vero teologico » (p. 19). Cristo che ha unito in sé gli estremi inconciliabili. Nella sua vicenda quindi il discrimine. « Il diffamato "e cattolico" — di fronte a tutte le posizioni unilaterali eretiche — non è in verità un tiepido compromesso o sincretismo, bensì la forza d'unione... di ciò che agli uomini appare come disperatamente frammentario. Gesù Cristo è in ciò il cattolico: Dio e uomo, disceso agli inferi, salito al cielo, scandaglia egli stesso le dimensioni personali e sociali dell'essere umano e le rifonda a partire dalla propria esperienza » (p. 55).

Negli anni del post-concilio, Balthasar si è assunto nella Chiesa l'ingrato compito di ricordare la verità dell'intero. Di fronte a tutte le presentazioni unilaterali, *à la page*, ha dichiarato a chiare lettere che il cristiano non può per amore di dialogo annacquarsi e diventare insipido. Così in « Chi è il cristiano » (1965), in « Cordula, ovverosia il caso serio » (1966), in « Punti fermi » (1971).

« Chi vuole più azione ha bisogno di migliore contemplazione; chi vuole formare di più deve ascoltare e pregare più profondamente; chi vuole raggiungere più scopi deve comprendere l'assenza di scopo e l'inutilità, il vivere senza rendita, perché questa è quel disinteresse e quell'incalcolabilità che è propria dell'eterno amore di Cristo e, nell'imitazione di Cristo, anche di ogni amore cristiano » (p. 9-10).

Questa la sua convinzione: « Mentre io tentavo di afferrare la ricchezza della tradizione ecclesiastica ho sempre pensato a questo continuo spostamento: *solo il meglio ha possibilità di sopravvivere*, e d'altra parte è forse ancora più importante aver servito a questo meglio che non all'evidentemente effimero di oggi. Molte delle grandi verità dimenticate sono, da sempre, più avanti che non i problemi che ai contemporanei appaiono quantomai moderni e mai esistiti » (p. 33).

Anche « La verità è sinfonica » (1972, 2.a ed. ital. 1979) si colloca in questa ottica. Dice Balthasar di quest'opera: « Anzitutto bisogna risvegliare una nuova sensibilità per la molteplicità e la polifonia della verità divina, in una cosciente contrapposizione allo stanco vociferare sul « pluralismo » ecclesiastico o ecumenico. Si può formulare la seguente, ovvia affermazione di fondo: quanto più un organismo diviene differenziato e vivace nei suoi singoli organi e funzioni, tanto più deve possedere una unità interna più profonda. I singoli aspetti di questa affermazione di fondo sono stati sviluppati nell'opera *La verità è sinfonica* (1972); nella seconda parte di questo libro vengono esposti esempi particolarmente impressionanti e attuali » (« Il filo di Arianna... », op. cit. p. 56-7).

Non è il caso qui di analizzare puntigliosamente l'opera. Consiglierei di leggerla a partire dal fondo. Dal saggio: « I tre volti della speranza ». E' per noi consolante sentire che la nostra eredità è il presente: « Solo il cristianesimo ha il coraggio di accettare la realtà esistente, perché la ha accettata Dio ». (p. 188). Per proseguire poi con i saggi « Ministero e vita », « Chiesa e mondo », « Ortodossia e ortoprassi », « La gioia e la croce », « Un Dio vicino e lontano ».

Solo in un secondo tempo andrebbe approfondita la prima parte, quella teoretica dell'opera, in cui Balthasar compie un giro d'orizzonte tra il pluralismo teologico, per difendere la sinfonicità della verità cattolica da un progressivo atomismo all'interno e da un concordismo irenico all'esterno.

La verità cattolica si pone allora come sinfonia che si distingue sia dal monismo assolutista sia da una dispersione pluralista.

Ma come sempre, i saggi di Balthasar si apprezzano soprattutto per la carica spirituale che contengono e lo stimolo a coniugare con la vita la verità raggiunta con il cuore. « Tutte le grandi figure che guidano gli eventi del Vecchio e del Nuovo Testamento sono caratterizzate dal fatto che la loro vita e la loro missione costituiscono una unità. La missione è sempre di origine divina. E alla persona, cui tocca in sorte, è sempre richiesto di impegnarsi con tutto se stesso in questa missione » (p. 136).

G. C.

ANTONIO CORRA': « LA DONNA SPERANZA DELLA STORIA. PROGETTO MARXISTA O CRISTIANO? » - Marietti (collana teologica), Torino 1981, pp. 304, L. 9500.

Tra i fenomeni emergenti, che caratterizzano la nostra epoca, occupa un posto particolare la donna, nella ricerca di una precisa fisionomia, sia come individuo che in rapporto alla società. Il pianeta donna, la cui presenza nella realtà quotidiana non deve essere computata tanto statisticamente (più della metà dell'umanità è donna!) quanto riconosciuta come persona da scoprire e valorizzare, con dignità e responsabilità specifiche, sebbene non sempre né ovunque affermate, richiede un approccio serio e costruttivo, nient'affatto superficiale.

Che la donna, ad ogni livello, faccia notizia e susciti gli interessi, più o meno genuini, di giornalisti e politici, di psicologi, psicanalisti e pedagogisti, di storici e antropologi, di filosofi e teologi, è un dato di fatto, anche se molti atteggiamenti, pseudoscientifici, sembrano dettati dalla mania di essere *à la page* o dal timore di rimanere spiazzati dalle mode e dai tempi. Se mancano il rispetto profondo e la simpatia sincera, doti che non fanno difetto all'autore, è impossibile liberarsi dalla banalità e superficialità.

L'opera, pur denotando una certa pesantezza di linguaggio, qualche ripetizione concettuale e una certa sfasatura tra le parti (alcuni periodi storici sono trattati diffusamente, altri ra-

pidamente), si pone come un tentativo rigoroso e documentato, dalla storia primitiva ai nostri giorni, di affrontare il problema: si tratta di un' analisi storico-sociologica allo scopo dichiarato di rendere giustizia alla donna, eliminando pregiudizi, emarginazioni e oppressioni che non hanno fondamento *de iure*, ma rispecchiano situazioni *de facto*, cui si è cercato di volta in volta di dare motivazioni naturalistiche (inferiorità nei confronti dell'uomo), religiose (mondo ebraico), filosofiche e sociali. L'indagine di vasto respiro evidenzia soprattutto, come appare dal sottotitolo, la prospettiva marxista e cristiana, che si contendono il campo; il confronto dialettico delle varie esperienze e tendenze, distinguendo opportunamente l'originaria carica ideale dalle realizzazioni fattuali, accentua l'antropologia cristiana « che ha nel Cristo un riferimento indiscutibile oltreché nel personalismo di E. Mounier, R. Guardini, G. Marcel, A. Brunner. E' un riferimento fondamentale, scrive nell'introduzione (p. 8), se si vuole costruire un progetto di persona autentica, libera e aperta ai valori ».

In sei densi capitoli l'autore esamina la situazione femminile nella cultura ebraica e nella Chiesa primitiva, rilevando la novità cristiana nell'atteggiamento di Cristo, attento alla persona dei più poveri (e la donna rientra in questa categoria evangelica privilegiata!), e nella dottrina paolina, cui rende giustizia contro il presunto, e non documentato, antifemminismo di S. Paolo (pp. 30-40). Dato il particolare taglio della collana a cui si ascrive l'opera, ci saremmo aspettati una migliore e più approfondita trattazione della Patristica e della Scolastica, situando nel giusto contesto culturale, tenendo presenti i normali ritmi di crescita, i vari esponenti di quei periodi, non privi di limiti ma anche di illuminanti intuizioni sulla promozione e liberazione della donna. L'accentuazione della verginità, e aggiungeremmo della vedovanza, valorizza pienamente la donna come persona in sé e per sé, sottraendola alla dipendenza e subordinazione maschile e alla prerogativa esclusiva della maternità. Una lettura più attenta e diretta dei Padri, e in particolare di S. Agostino (rimandiamo il lettore a *Matrimonio e verginità*, Città Nuova, Roma 1978, e all'articolata introduzione di A. Trapè), impedirà di dare giudizi troppo affrettati e immotivati (pp. 43-49). Anche il progetto marxista (pp. 62-103), di cui bisogna affermare decisamente la parzialità riduttiva dell'analisi, pur insistendo enfaticamente sulla liberazione della donna, mostra i suoi limiti nella fase realizzativa, mentre disconosce ed emargina i problemi dello spirito (cfr. pp. 102-103 e la conclusione, pp. 275-277) la cui rilevanza ci sembra fondamentale per lo sviluppo globale della personalità.

La conoscenza storica del passato è non solo utile ad eliminare gli ostacoli che impediscono la piena realizzazione della donna, ma anche a favorire la collaborazione vicendevole tra uomo e donna, non più oggetto ma soggetto attivo e responsabile della propria storia e dell'umanità. In questo contesto vengono toccati temi di viva attualità (l'aborto quale problema morale e falsa liberazione; la posizione della donna nella Chiesa, i ministeri femminili), prospettati e discussi alla luce della dottrina cattolica, attenta sempre a tutto ciò che riguarda la crescita armonica della persona.

Ci sembra opportuno richiamare la parola autorevole di Giovanni Paolo II nella Familiaris consortio: « La chiesa, seguendo Cristo, cerca la verità, che non sempre coincide con l'opinione della maggioranza. Ascolta la coscienza e non il potere e in questo difende i poveri e i disprezzati » (5), di cui afferma, contro ogni discriminazione, l'altissima dignità, alla luce della divina Parola, in quanto, uomo e donna, immagini viventi di Dio (ibi 22-24). Nel recupero e nell'affermazione di questa verità consistono il vero progresso dell'umanità e l'effettiva liberazione della donna: la strada è certamente « lunga, difficile, ma attuale e ancora possibile » (p. 277). In questo cammino, afferma il Padre I. De La Potterie, nel suo intervento al convegno *La donna nella Chiesa oggi* (23-26 aprile 1981), la donna, nella società contemporanea,

ha « una missione fondamentale da svolgere. Essa deve rimanere distinta da quella dell'uomo, stando fermo però il principio dell'uguaglianza di entrambi, nella loro personale dignità e nei loro diritti. Nella Chiesa, l'azione e la presenza della donna dovranno essere sempre più efficaci ed incisive. Esse faranno così meglio trasparire il volto femminile, materno, rispettoso e amorevole della Chiesa, sposa di Cristo; in una parola, il suo volto mariano » (La Civiltà cattolica 1981, p. 554).

All'identica conclusione, per vie diverse, giunge l'opera che abbiamo esaminato, cui auguriamo una felice accoglienza nella speranza che susciti ricerche sempre più solide e stimolanti.

G. C.

ERNST DASSMANN: « PAULUS IN FRUEHCHRISTLICHER FROEMMIGKEIT UND KUNST » - « Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften », Vortäge G 256, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1982, pp. 50, con 19 illustrazioni.

Dopo l'importante saggio su *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster, 1979 (cfr. « Renovatio », 15, 1980, pp. 308-309), Ernst Dassmann presenta ora questa nuova ed originale indagine sulla fortuna di Paolo nella pietà e nell'arte cristiana.

Sono pochi i reperti archeologici che a Tessalonica, Filippi ed Efeso conservano il ricordo dell'apostolo; altrettanto scarse le testimonianze degli *Itineraria* di antichi pellegrini, come ad esempio quello di Bordeaux, di Egeria e dell'arcidiacono di Efeso Teodosio. Estremamente ridotto pure il numero delle chiese dedicate a Paolo, sia a Costantinopoli come a Ravenna, nel Nord Africa, in Spagna ed in Gallia; anche l'iconografia non offre molto materiale per la raffigurazione singola dell'apostolo, quasi sempre effigiato con Pietro o con Tecla, a lui congiunta nella popolare narrazione degli *Atti* apocrifi.

« Più importanti dei monumenti archeologici e delle testimonianze iconografiche, più importanti delle reliquie e delle memorie sono per la chiesa le lettere ed insieme la teologia dell'apostolo »: solo in questo modo, come giustamente rileva il Dassmann (p. 33), si può spiegare la limitata presenza di Paolo nelle attestazioni della pietà e dell'arte, senza che venga minimamente ridotta la straordinaria sua importanza nella storia del pensiero cristiano.

A. C. G.

MANLIO SIMONETTI: « PROFILO STORICO DELL'ESEGESI PATRISTICA » - Istituto Patristico « Augustinianum », Sussidi patristici, 1, Roma, 1981, pp. 147, Lire 8.000.

In questo agile e sintetico *Profilo* Manlio Simonetti presenta i lineamenti essenziali dell'esegesi patristica dalle origini al VI secolo.

La Sacra Scrittura nella chiesa dei primi due secoli; La Sacra Scrittura in ambiente alessandrino; L'akmè della letteratura esegetica in Oriente; L'attività esegetica in Occidente; La letteratura esegetica dal V al VI secolo: a questi capitoli segue come appendice il saggio su *Alcune osservazioni sull' interpretazione teologica della Sacra Scrittura in età patristica*; degli utili *Cenni di bibliografia* ed *Indici* completano il volume.

A. C. G.

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000